Simone Weil

EDITORIAL TROTTA

LA FUENTE GRIEGA

ACCESO ABIERTO

La fuente griega

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos, en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos, y no comerciales

La fuente griega

Simone Weil

Traducción de José Luis Escartín y María Teresa Escartín

E D I T O R I A L T R O T T A

Esta obra se beneficia del apoyo del Ministerio francés de Asuntos exteriores y del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en España, en el marco del programa de Participación en la Publicación (P.A.P. García Lorca)

COLECCIÓN **E**STRUCTURAS Y **P**ROCESOS
Serie **R**eligión

CREATIVE COMMONS

Título original: La Source grecque

© Editorial Trotta, S.A., 2005
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Éditions Gallimard, 1953

© Agustín López y María Tabuyo,
para la traducción de «La *Ilíada*, o el poema de la fuerza» y «Electra», 2005

© José Luis Escartín Carasol y María Teresa Escartín Carasol,
para la traducción del resto de la obra, 2005

Diseño
Joaquín Gallego

Prohibida la venta en los países
de América Latina

ISBN: 978-84-8164-747-1
Depósito Legal: M-17.736-2005

Impresión
Gráficas De Diego

ÍNDICE

Nota del editor francés 9

PRIMERA PARTE

La *Ilíada*, o el poema de la fuerza 15
Zeus y Prometeo 45
Lamentos de Electra y reconocimiento de Orestes 49
Antígona 57
Electra 63
«Primavera» de Meleagro 73

SEGUNDA PARTE

Platón
Dios en Platón 77
Sobre el *Teeteto* 125
Sobre el *Fedro* 127
Sobre el *Fedro* y el *Banquete* 129
Extractos del *Fedro* 133
Sobre la *República* 135
Heráclito
Fragmentos 137
Dios en Heráclito 147
Notas sobre Cleantes, Ferécides, Anaximandro y Filolao 149

NOTA DEL EDITOR FRANCÉS

Esta colección está formada por traducciones del griego y por estudios o fragmentos de estudios concernientes al pensamiento griego. Dos de estos estudios son artículos que Simone Weil publicó en revistas. Los otros textos están sacados de sus cuadernos[*].

El artículo «La Ilíada *o el poema de la fuerza» fue escrito en 1939-1940 y debía aparecer en la* Nouvelle Revue française, *cuando se produjo la ofensiva alemana. No pudo ser publicado en el París ocupado. Lo fue en Marsella, en los* Cahiers du Sud *(diciembre de 1940-enero de 1941), bajo el nombre de Émile Novis, anagrama de Simone Weil. Los* Cahiers du Sud *lo publicaron de nuevo después de la guerra (n.º 284, 1947), bajo el nombre verdadero de la autora.*

El fragmento sobre «Zeus y Prometeo» fue escrito probablemente en 1942-1943; «Lamentos de Electra y reconocimiento de Orestes», en 1942. En el primero de estos textos, la traducción de un pasaje de Agamenón *es diferente de la que se encuentra en las* Intuiciones precristianas[**]*, y es más completa. En el segundo, lo que está traducido de* Electra *comprende muchos más que los pocos versos de la escena del reconocimiento que estaban traducidos en las* Intuiciones pre-cristianas[***]*, e incluso esos versos están traducidos aquí de modo un poco diferente.*

* Para la edición de estos cuadernos cf. S. Weil, *Cuadernos*, traducción, comentarios y notas de C. Ortega, Trotta, Madrid, 2001 [*Notas del Editor español*].

** Cf. S. Weil, *Intuiciones precristianas*, trad. de C. Ortega, Trotta, Madrid, 2004, p. 22.

*** Cf. *ibid.*, p. 18.

El artículo titulado «Antígona» fue publicado antes de la guerra en una revistilla de fábrica: Entre nous, chronique de Rosières *(16 de mayo de 1936). Fue recobrado recientemente por el señor Jacques Cabaud, que buscó en Rosières, cerca de Bourges, esta revista inencontrable en cualquier otro lugar y muy rara allí. Una carta publicada en* La condition ouvrière *(pp. 153-154)*, carta que Simone Weil dirigió en abril o mayo de 1936 al director de la fábrica, que era también el de la revista, muestra con qué propósito lo escribió y explica su carácter: «Me preguntaba con inquietud cómo lograría escribir sometiéndome a límites impuestos, pues evidentemente se trata de escribir en prosa muy sensata, en la medida en que yo sea capaz de ello... Felizmente me ha venido a la memoria un antiguo proyecto que me interesa muchísimo, el de hacer que las obras maestras de la poesía griega (que amo apasionadamente) sean accesibles a las masas populares. Sentí, el año pasado, que la gran poesía griega estaría cien veces más próxima al pueblo, si pudiera conocerla, que la literatura francesa clásica y moderna. Comencé por* Antígona. *Si he logrado mi propósito, debe poder interesar y conmover a todo el mundo, desde el director al último peón; y este último debe poder penetrar en su interior casi sin preámbulo, y sin embargo sin tener nunca la impresión de ninguna condescendencia, de ningún esfuerzo realizado para ponerla a su alcance. Así es como entiendo yo la vulgarización. Pero ignoro si lo he logrado».*

La traducción de «Primavera» de Meleagro, que termina la primera parte, fue encontrada en uno de los cuadernos que Simone Weil dejó en Nueva York cuando partió hacia Londres en 1942.

«Dios en Platón» y los otros textos concernientes a Platón, así como la traducción de los fragmentos de Heráclito y la nota «Dios en Heráclito», están sacados de los Cuadernos redactados en Marsella y en Nueva York entre finales de 1940 y el mes de noviembre de 1942.

Las notas sobre Cleantes, Ferécides, Anaximandro y Filolao fueron escritas en Londres en 1943. Se han dejado en el orden en el que se encuentran en el manuscrito.

Se ha procurado agrupar en la primera parte lo que concierne a los poetas griegos, en la segunda, lo que concierne a los filósofos.

* Cf. *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris, 1951.

En la primera parte se ha seguido el orden cronológico de los autores griegos, pero no era posible seguir este orden en la segunda sin trastornar a veces los textos de Simone Weil, y se ha preferido seguir el orden cronológico de los estudios, no el de los temas.

Hemos creído que estos textos, así reunidos, permiten captar, mejor de lo que hasta ahora ha podido hacerse, lo que fue para Simone Weil el espíritu de Grecia y qué influencia tuvo la fuente griega en su pensamiento.

PRIMERA PARTE

LA *ILÍADA* O EL POEMA DE LA FUERZA*

El verdadero héroe, el verdadero tema, el centro de la *Ilíada*, es la fuerza. La fuerza manejada por los hombres, la fuerza que somete a los hombres, la fuerza ante la que se retrae la carne de los hombres. El alma humana aparece sin cesar modificada por sus relaciones con la fuerza, arrastrada, cegada por la fuerza de que cree disponer, encorvada bajo la presión de la fuerza que sufre. Quienes habían soñado que la fuerza, gracias al progreso, pertenecía en adelante al pasado, han podido ver en ese poema un documento; los que saben discernir la fuerza, hoy como antaño, en el centro de toda historia humana, encuentran ahí el más bello, el más puro de los espejos.

La fuerza es lo que hace una cosa de cualquiera que le esté sometido. Cuando se ejerce hasta el extremo, hace del hombre una cosa en el sentido más literal, pues hace de él un cadáver. Había alguien, y, un instante más tarde, no hay nadie. Es un cuadro que la *Ilíada* no deja de presentarnos:

> ... los caballos
> hacían resonar los carros vacíos por los caminos de la guerra[1].
> En duelo de sus conductores sin reproche. Ellos sobre la tierra
> yacían, más queridos de los buitres que de sus esposas[2].

* [Traducción de Agustín López y María Tabuyo.]

1. La traducción de los pasajes citados es nueva. Cada línea traduce un verso griego, los encabalgamientos y trasposiciones se reproducen escrupulosamente; el orden de las palabras griegas en el interior de cada verso se respeta en lo posible. [*Nota de Simone Weil.*]

2. *Ilíada*, XI, 159-162.

El héroe es una cosa arrastrada detrás de un carro entre el polvo:

> ... Alrededor, los cabellos
> negros estaban esparcidos, y la cabeza entera en el polvo
> yacía, antes encantadora; ahora Zeus a sus enemigos
> había permitido envilecerla sobre su tierra natal[3].

Saboreamos pura la amargura de ese cuadro, sin que venga a alterarla ninguna ficción reconfortante, ninguna inmortalidad consoladora, ninguna insulsa aureola de gloria o de patria.

> Su alma fuera de sus miembros voló, fue al Hades,
> llorando su destino, dejando su virilidad y su juventud[4].

Más desgarradora todavía, por lo doloroso que resulta el contraste, es la evocación súbita, rápidamente desvanecida, de otro mundo, el mundo lejano, precario y conmovedor de la paz, la familia, ese mundo donde cada hombre es para quienes le rodean lo que más importa.

> Ella gritaba a sus sirvientas de hermosos cabellos
> que pusieran junto al fuego unas grandes trébedes para preparar
> un baño caliente para Héctor a la vuelta del combate.
> ¡Ingenua! No sabía que muy lejos de los baños calientes
> el brazo de Aquiles lo había sometido, a causa de Atenea, la de los
> ojos verdes[5].

Cierto, lejos de los baños calientes estaba el desdichado. No era el único. Casi toda la *Ilíada* transcurre lejos de los baños calientes. Casi toda la vida humana transcurre siempre lejos de baños calientes.

La fuerza que mata es una forma sumaria, grosera de la fuerza. Cuán más variada en sus procedimientos, cuán más sorprendente en sus efectos, es la otra fuerza, la que no mata; es decir, la que no mata todavía. Sin duda matará, o matará tal vez, o está solamente suspendida sobre el ser al que a cada instante puede matar; de todos modos, transforma al hombre en piedra. Del poder de transformar a un hombre en cosa haciéndole morir pro-

3. *Ibid.*, XXII, 401-404.
4. *Ibid.*, XXII, 362-363.
5. *Ibid.*, XXII, 442-446.

cede otro poder, mucho más prodigioso, el de transformar en cosa a un hombre que está vivo. Vive, tiene un alma, y es, sin embargo, una cosa. Extraño ser, una cosa que tiene un alma; extraño estado para el alma. ¿Quién dirá cómo el alma tiene que torcerse y replegarse a cada instante sobre sí para conformarse a ello? El alma no está hecha para habitar una cosa; cuando se la obliga a hacerlo, no hay ya nada en ella que no sufra violencia.

Un hombre desarmado y desnudo contra el que se dirige un arma se convierte en cadáver antes de ser tocado. Todavía por un momento calcula, actúa, espera:

> Pensaba, inmóvil. El otro se aproxima, completamente sobrecogido,
> ansioso por tocar sus rodillas. Quería en su corazón
> escapar a la muerte malvada, al negro destino[6]...
> Y con un brazo estrechaba sus rodillas suplicante,
> con el otro sostenía la aguda lanza sin soltarla[7]...

Pero pronto comprendió que el arma no se desviaría, y, aunque respire, no es ya más que materia, ser pensante que ya no puede pensar en nada:

> Así habló el brillante hijo de Príamo
> con palabras suplicantes. Oyó una palabra inflexible[8]:
> .....
> Dijo; al otro le desfallecen las rodillas y el corazón;
> suelta la lanza y cae sentado, las manos tendidas,
> las dos manos. Aquiles desenvaina su aguda espada,
> le hiere en la clavícula, a lo largo del cuello; y toda entera
> hunde la espada de doble filo. Él, el rostro en tierra,
> yace extendido, y la oscura sangre corre humedeciendo la tierra[9].

Cuando, fuera del combate, un extranjero débil y desarmado suplica a un guerrero, no por ello está condenado a muerte; pero un instante de impaciencia por parte del guerrero bastaría para quitarle la vida. Es suficiente para que su carne pierda la principal propiedad de la carne viva. Un pedazo de carne viva manifiesta la vida ante todo por el sobresalto; una pata de rana se sobresalta ante una descarga eléctrica; el aspecto próximo o el contacto de

6. *Ibid.*, XXI, 64-66.
7. *Ibid.*, XXI, 71-72.
8. *Ibid.*, XXI, 97-98.
9. *Ibid.*, XXI, 114-119.

algo horrible o aterrador hace que se sobresalte cualquier agregado de carne, nervios y músculos. Sólo un suplicante así no se estremece, no tiembla; no tiene permiso para ello; sus labios tocarán el objeto para él más cargado de horror:

> No vieron entrar al gran Príamo. Se detuvo,
> abrazó las rodillas de Aquiles, besó sus manos,
> terribles, matadoras de hombres, que habían matado a tantos de sus hijos[10].

El espectáculo de un hombre reducido a ese grado de desdicha hiela casi tanto como el aspecto de un cadáver:

> Como cuando la dura desdicha embarga a alguien, cuando en su país
> ha matado, y llega a la casa de otro,
> de algún rico; un escalofrío sacude a los que le ven;
> así Aquiles se estremeció al ver al divino Príamo.
> También los otros se estremecieron, mirándose unos a otros[11].

Pero es sólo un momento, y pronto se olvida la misma presencia del desdichado:

> Dijo. El otro, pensando en su padre, deseaba llorar;
> cogiéndole por el brazo empujó un poco al anciano.
> Los dos recordaban, uno a Héctor, matador de hombres,
> y se deshacía en lágrimas a los pies de Aquiles, contra la tierra;
> pero Aquiles lloraba a su padre, y por momentos también
> a Patroclo; sus sollozos llenaban la casa[12].

No es por insensibilidad por lo que Aquiles con un gesto empuja al suelo al viejo agarrado a sus rodillas; las palabras de Príamo evocando a su anciano padre le han conmovido hasta las lágrimas. Simplemente se siente libre en sus actitudes, en sus movimientos, como si en lugar de un suplicante fuera un objeto inerte lo que tocaba sus rodillas. Los seres humanos que nos rodean tienen por su sola presencia un poder, que sólo les pertenece a ellos, de detener, reprimir y modificar cada uno de los movimientos que esboza nuestro cuerpo; un transeúnte no desvía nues-

10. *Ibid.*, XXIV, 477-479.
11. *Ibid.*, XXIV, 480-484.
12. *Ibid.*, XXIV, 507-512.

tro camino por una carretera de la misma manera que un rótulo; uno no se levanta, no camina, no se sienta en su habitación de la misma manera cuando está solo que cuando tiene una visita. Pero esta influencia indefinible de la presencia humana no es ejercida por los hombres a los que un movimiento de impaciencia puede privar de la vida antes incluso de que un pensamiento haya tenido tiempo de condenarle a muerte. Ante ellos, los otros se mueven como si no estuvieran allí; y ellos, a su vez, en peligro de ser reducidos a nada en un instante, imitan a la nada. Empujados, caen; caídos, permanecen en tierra tanto tiempo como el azar no haga que alguien piense en levantarlos. Pero al fin levantados, honrados con palabras cordiales, no se les ocurre tomar en serio esa resurrección, atreverse a expresar un deseo; una voz irritada les devolvería inmediatamente al silencio:

> Dijo, y el anciano tembló y obedeció[13].

Al menos los suplicantes, una vez atendidos, vuelven a ser hombres como los demás. Pero hay seres más desdichados que, sin morir, se convierten en cosas para toda la vida. No hay en sus días ninguna posibilidad, ningún vacío, ningún campo libre para nada que proceda de sí mismos. No son hombres que vivan más duramente que otros, situados socialmente por debajo de otros; es otra especie humana, un compromiso entre el hombre y el cadáver. Que un ser humano sea una cosa es, desde el punto de vista lógico, una contradicción; pero cuando lo imposible se ha hecho realidad, la contradicción se hace desgarro en el alma. Esta aspira en todos los momentos a ser un hombre, una mujer, y en ningún momento lo logra. Es una muerte que se estira a lo largo de toda una vida; una vida que la muerte ha congelado mucho tiempo antes de suprimirla.

La virgen, hija de un sacerdote, sufrirá esa suerte:

> No la devolveré. Antes se apoderará de ella la vejez,
> en nuestra morada, en Argos, lejos de su país,
> corriendo hacia el telar, viniendo a mi lecho[14].

La joven, la madre, esposa del príncipe, sufrirá esa suerte:

13. *Ibid.*, XXIV, 571.
14. *Ibid.*, I, 29-31.

Y quizás un día, en Argos, tejas la tela para otra
Y lleves el agua de la fuente Meseida o Hiperea
muy a tu pesar, bajo la presión de una dura necesidad[15].

El niño heredero del cetro real también la sufrirá:

Sin duda irán al fondo de las cóncavas naves,
yo entre ellas; tú, hijo mío, o conmigo
me seguirás y harás trabajos envilecedores
penando ante los ojos de un amo sin dulzura[16]...

Tal suerte, a ojos de la madre, es tan terrible para su hijo como la misma muerte; el esposo desea perecer antes que ver a su mujer reducida a esa condición; el padre invoca todas las plagas del cielo contra el ejército que somete a su hija. Pero en aquéllos sobre quienes se abate, un destino tan brutal borra las maldiciones, las rebeldías, las comparaciones, las reflexiones sobre el futuro y el pasado, casi el recuerdo. No corresponde al esclavo ser fiel a su ciudad y a sus muertos.

Cuando sufre o muere uno de aquellos que le han hecho perder todo, que han asolado su ciudad, que han asesinado a los suyos ante sus ojos, es entonces cuando el esclavo llora. ¿Por qué no? Sólo entonces se le permiten las lágrimas. Incluso se le imponen. Pero en la esclavitud, ¿no están prestas las lágrimas a derramarse en cuanto pueden hacerlo impunemente?

Ella dijo, llorando, y las mujeres gimieron,
tomando como pretexto a Patroclo, cada una por sus propias angustias[17].

En ninguna ocasión el esclavo tiene derecho a expresar nada, sino lo que puede complacer a su amo. Por eso, si un sentimiento puede punzar y animar un poco una vida tan lúgubre, no puede ser otro que el amor al amo; cualquier otro camino está cerrado al don de amar, lo mismo que para un caballo uncido las varas, las riendas, el bocado, todos los caminos salvo uno están cerrados. Y si por un milagro aparece la esperanza de volver a ser algún día, por favor, alguien, a qué grado no llegarán el reconocimiento y el

15. *Ibid.*, VI, 456-458.
16. *Ibid.*, XXIV, 731-734.
17. *Ibid.*, XIX, 301-302.

amor por hombres hacia los que un pasado muy reciente todavía debería inspirar horror:

> A mi esposo, a quien mi padre y mi respetada madre me habían entregado,
> lo vi ante mi ciudad traspasado por el agudo bronce.
> ¡Mis tres hermanos, nacidos de una misma madre,
> tan queridos! encontraron el día fatídico.
> Pero tú no me dejaste, cuando mi marido por el rápido Aquiles
> fue muerto, y destruida la ciudad del divino Mines,
> derramar lágrimas; me prometiste que el divino Aquiles
> me tomaría por legítima esposa y me llevaría en sus naves
> a Ftía, a celebrar el matrimonio entre los mirmidones.
> Por eso te lloro sin descanso, a ti que siempre fuiste dulce[18].

No se puede perder más de lo que pierde el esclavo; éste pierde toda su vida interior. No la recupera en alguna medida más que cuando aparece la posibilidad de cambiar de destino. Ése es el imperio de la fuerza: ese imperio llega tan lejos como el de la naturaleza. También la naturaleza, cuando entran en juego las necesidades vitales, borra toda vida interior e incluso el dolor de una madre:

> Pues incluso Níobe la de hermosos cabellos pensó en comer,
> ella, cuyos doce hijos murieron en su casa,
> seis hijas y seis hijos en la flor de la edad.
> A ellos los mató Apolo con su arco de plata
> encolerizado contra Níobe; a ellas, Ártemis, que ama las flechas.
> Porque ella se había comparado a Leto, la de hermosas mejillas,
> diciendo: «tiene dos hijos, yo engendré muchos».
> Y los dos, aunque no fuesen más que dos, hicieron morir a todos.
> Nueve días yacieron en la muerte; nadie vino
> a enterrarlos. Las gentes se habían convertido en piedras por voluntad de Zeus.
> Y el décimo día fueron sepultados por los dioses del cielo.
> Pero ella pensó en comer, cuando estaba fatigada por las lágrimas[19].

Nunca se expresó con tanta amargura la miseria del hombre, que incluso le hace incapaz de sentir su miseria.

La fuerza manejada por otros se impone sobre el alma como el

18. *Ibid.*, XIX, 291-300.
19. *Ibid.*, XXIV, 602-613.

hambre extrema, puesto que consiste en un poder perpetuo de vida y de muerte. Y es una imposición tan fría, tan dura como si fuera ejercida por la materia inerte. El hombre que se siente en todas partes el más débil está en el centro de la ciudad tan solo o más solo de lo que pueda estarlo un hombre perdido en medio del desierto.

> Dos toneles están colocados en el umbral de Zeus,
> donde están los dones que él concede, malos en uno, buenos en otro[20]...
> A quien otorga dones funestos, le expone a ultrajes;
> la horrible necesidad lo expulsa a través de la tierra divina;
> vaga errante y no recibe atención ni de hombres ni de dioses[21].

Tan despiadadamente aplasta la fuerza, tan despiadadamente embriaga a quien la posee o cree poseerla. Nadie la posee verdaderamente. En la *Ilíada* los hombres no están divididos en vencidos, esclavos y suplicantes, por un lado, y vencedores y jefes por otro; no hay en ella un solo hombre que no se vea, en algún momento, obligado a doblegarse bajo la fuerza. Los soldados, aunque libres y armados, no por ello dejan de sufrir órdenes y ultrajes:

> A todo hombre del pueblo que veía y gritaba,
> con su cetro lo golpeaba y reprendía de este modo:
> «Miserable, mantente tranquilo, escucha hablar a los otros,
> tus superiores. No tienes valor ni fuerza,
> no cuentas para nada en el combate, para nada en la asamblea...»[22].

Tersites paga caras unas palabras que son sin embargo perfectamente razonables, y que se parecen a las que pronuncia Aquiles.

> Le golpeó; él se encorvó, sus lágrimas corrían presurosas,
> un tumor sangrante se formó en su espalda
> bajo el cetro de oro; se sentó y tuvo miedo.
> En el dolor y el estupor se enjugaba las lágrimas.
> Los demás, a pesar de su pena, se complacían de ello y reían[23].

Pero el propio Aquiles, héroe altivo, invicto, se nos muestra

20. *Ibid.*, XXIV, 527-528.
21. *Ibid.*, XXIV, 531-533.
22. *Ibid.*, II, 198-202.
23. *Ibid.*, II, 266-270.

desde el principio del poema llorando de humillación y de dolor impotente, después de que le arrebaten ante sus ojos a la mujer que quería hacer su esposa, sin que osara oponerse a ello.

... Pero Aquiles,
llorando se sentó lejos de los suyos, apartado,
al borde de las olas blanquecinas, la mirada sobre el mar vinoso[24].

Agamenón ha humillado a Aquiles deliberadamente, para demostrar que es el amo:

... Así sabrás
que puedo más que tú, y cualquier otro vacilará
antes de tratarme como un igual y levantar la cabeza ante mí[25].

Pero unos días más tarde, el jefe supremo llora a su vez, se ve obligado a rebajarse, a suplicar, y siente el dolor de hacerlo en vano[26].

La vergüenza del miedo tampoco se le ahorra a ningún combatiente. Los héroes tiemblan como los demás. Basta un desafío de Héctor para consternar a todos los griegos sin excepción, salvo Aquiles y los suyos, que están ausentes:

Dijo, y todos callaron y guardaron silencio;
se sentían avergonzados por rehusar, y tenían miedo de aceptar[27].

Pero cuando Áyax se acerca, el miedo cambia de lado:

un escalofrío de terror hizo desfallecer los miembros de los troyanos;
al propio Héctor, el corazón le saltó en el pecho;
pero no tenía derecho a temblar ni a refugiarse[28]...

Dos días después, Áyax siente a su vez el terror:

Zeus, el padre, desde lo alto, despertó el miedo en Áyax.
Se detiene, sobrecogido, deja tras de sí el escudo de siete pieles,
tiembla, mira perdido a la muchedumbre, como un animal[29]...

Al propio Aquiles también le tocará una vez temblar y gemir

24. *Ibid.*, I, 348-350.
25. *Ibid.*, I, 185-187.
26. Es el tema del canto IX.
27. *Ibid.*, VII, 92-93.
28. *Ibid.*, VII, 215-217.
29. *Ibid.*, XI, 544-546.

de miedo, ante un río, es verdad, no ante un hombre[30]. Salvo él, absolutamente todos aparecen vencidos en algún momento. El valor contribuye menos a determinar la victoria que el ciego destino, representado por la balanza de oro de Zeus.

> En ese momento, Zeus el padre desplegó su balanza de oro.
> Puso en ella dos suertes de la muerte que todo lo siega,
> una para los troyanos domadores de caballos, otra para los griegos de túnicas de bronce.
> La cogió por el centro, y cayó el día fatal sobre los griegos[31].

A fuerza de ser ciego, el destino establece una especie de justicia, ciega también, que castiga a los hombres armados con la pena del talión; la *Ilíada* la formuló mucho antes que el Evangelio, y casi en los mismos términos:

> Ares es justo, y mata a los que matan[32].

Si todos están destinados al nacer a sufrir la violencia, es esa una verdad que la fuerza de las circunstancias oculta al espíritu de los hombres. El fuerte no es nunca absolutamente fuerte, ni el débil absolutamente débil, pero ambos lo ignoran. No se creen de la misma especie; ni el débil se considera semejante al fuerte, ni es considerado como tal. Quien posee la fuerza camina por un medio que no ofrece resistencia, sin que nada, en la materia humana que le rodea, suscite entre el impulso y el acto ese breve intervalo en que se aloja el pensamiento. Donde el pensamiento no tiene lugar, no hay justicia ni prudencia. Por eso mismo esos hombres armados actúan con dureza y alocadamente. Su arma se hunde en un enemigo desarmado que está a sus pies; triunfan sobre el moribundo describiéndole los ultrajes que sufrirá su cuerpo[33]; Aquiles degüella a doce adolescentes troyanos sobre la hoguera de Patroclo con tanta naturalidad como nosotros cortamos flores para una tumba[34]. Al utilizar su poder, nunca sospechan que las consecuencias de sus actos les harán doblegarse a su vez. Cuando con una palabra pueden hacer callar, temblar, obedecer a un vie-

30. Alusión a XXI, 200 ss.
31. *Ibid.*, VIII, 69-72.
32. *Ibid.*, VIII, 309.
33. Alusión a XXII, 354.
34. Alusión a XXIII, 175-176.

jo, ¿piensan que las maldiciones de un sacerdote[35] tienen importancia a ojos de los adivinos? ¿Se abstienen de llevarse a la mujer amada de Aquiles cuando saben que ella y él sólo podrán obedecer[36]? Cuando disfruta viendo huir a los miserables griegos[37], ¿piensa Aquiles que esa huida, que durará y acabará cuando él quiera, hará perder la vida a su amigo y a él mismo? Así es como perecen aquéllos a quienes la suerte les presta la fuerza por contar demasiado con ella.

Es imposible que no perezcan, pues no consideran la limitación de su propia fuerza ni sus relaciones con los otros como un equilibrio entre fuerzas desiguales. Los otros hombres no imponen a sus movimientos esa pausa de la que surge la consideración de los semejantes; concluyen de ello que el destino les ha dado todos los derechos, y ninguno a sus inferiores. Desde ese momento, van más allá de las fuerzas de que disponen. Van inevitablemente más allá, ignorando su limitación. Quedan entonces entregados al azar sin recursos, y las cosas ya no les obedecen. A veces el azar les beneficia; otras veces les perjudica; hélos ahí, expuestos desnudos a la desdicha, sin la coraza de poder que protegía su alma, sin que ya nada les separe de las lágrimas.

Este castigo de rigor geométrico, que sanciona automáticamente el abuso de la fuerza, fue objeto de meditación entre los griegos. Constituye el alma de la epopeya; con el nombre de Némesis, es el motor de las tragedias de Esquilo; los pitagóricos, Sócrates, Platón, partieron de ahí para reflexionar sobre el hombre y el universo. La idea se hizo familiar en todas partes donde penetró el helenismo. Tal vez sea esa idea griega la que subsiste, bajo el nombre de *karma*, en los países de Oriente impregnados por el budismo; pero Occidente la perdió y ya ni siquiera tiene en ninguna de sus lenguas una palabra que la exprese; las ideas de límite, medida, equilibrio, que deberían determinar la conducta de la vida, no tienen ya más que un empleo servil en la técnica. No somos geómetras más que ante la materia; los griegos fueron primero geómetras en el aprendizaje de la virtud.

En la *Ilíada*, la marcha de la guerra consiste solamente en ese juego de la balanza. El vencedor del momento se siente invenci-

35. Alusión a I, 92-94.
36. Alusión a I, 318.
37. *Ilíada*, XI, 600 ss.

ble, aunque unas horas antes hubiera experimentado la derrota; no considera la victoria como algo transitorio. Después del primer día de combate que cuenta la *Ilíada*, los griegos victoriosos podrían sin duda alcanzar el objeto de sus esfuerzos, es decir, Helena y sus riquezas; al menos si se supone, como es el caso de Homero, que el ejército griego tenía razones para creer a Helena en Troya. Los sacerdotes egipcios, que lo debían de saber, afirmaron más tarde a Heródoto que se encontraba en Egipto[38]. De todas maneras, aquella noche los griegos ya no querían eso:

«Que no se acepte ahora ni los bienes de Paris,
ni a Helena; todos ven, hasta el más ignorante,
que Troya está ya al borde de su perdición.»
Dijo; todos los aqueos lo aclamaron[39].

Lo que quieren es simplemente todo. Todas las riquezas de Troya como botín, todos los palacios, los templos y las casas reducidos a cenizas, todas las mujeres y todos los niños como esclavos, todos los hombres como cadáveres. Olvidan un detalle: que no todo está en su poder, pues no están en Troya. Tal vez mañana estén allí, tal vez no.

Ese mismo día Héctor se deja llevar por el mismo olvido:

Pues sé bien en mis entrañas y en mi corazón
que llegará un día en que perecerá la santa Ilión,
y Príamo, y la nación de Príamo el de la buena lanza.
Pero pienso menos en el dolor que se prepara a los troyanos,
y en la misma Hécuba, y en Príamo el rey,
y en mis hermanos, que numerosos y valientes
caerán en el polvo bajos los golpes de los enemigos,
que en ti, cuando uno de los griegos de coraza de bronce
te arrastre entre lágrimas, quitándote la libertad[40].
.....
¡Que yo muera y la tierra me cubra
antes de oírte gritar y verte arrastrada![41].

¿Qué no ofrecería en ese momento para alejar los horrores que cree inevitables? Pero toda ofrenda sería vana. Dos días des-

38. Heródoto, *Historias*, II, 113 ss.
39. *Ilíada*, VII, 403.
40. *Ibid.*, VI, 447-455.
41. *Ibid.*, VI, 464-465.

pués, los griegos huyen miserablemente y el mismo Agamenón quería volver al mar. Héctor, que, cediendo algo, conseguiría fácilmente la retirada del enemigo, no quiere dejarles partir con las manos vacías:

> Encendamos fuegos por doquier y que suba al cielo su resplandor
> no sea que en la noche los griegos de largos cabellos
> traten de huir por el amplio dorso de los mares[42]...
> Que más de uno tenga una flecha que soportar[43],
> ..... para que todo el mundo tema
> llevar a los troyanos, domadores de caballos, a la guerra que produce llanto[44].

Su deseo se realiza; los griegos se quedan, y al día siguiente, a mediodía, hacen de él y de los suyos un objeto lastimoso:

> A través de la llanura huían como vacas
> a las que ahuyenta un león, llegado en medio de la noche[45]...
> Así los perseguía el poderoso Atrida Agamenón,
> matando sin cesar a los rezagados; ellos huían[46].

En el curso de la tarde Héctor adquiere ventaja de nuevo, retrocede luego, después derrota a los griegos, más tarde es rechazado por Patroclo y sus tropas de refresco. Patroclo, llevando su ventaja más allá de sus fuerzas, termina por encontrarse expuesto, sin armadura y herido, a la espada de Héctor, y, por la noche, Héctor victorioso acoge con duras reprimendas la prudente advertencia de Polidamante:

> «Ahora que he recibido del hijo de Cronos artero
> la gloria junto a las naves, acorralando contra el mar a los griegos,
> ¡imbécil! no propongas tales consejos ante el pueblo.
> Ningún troyano te escuchará; yo no lo permitiré»[47].
> Así habló Héctor, y los troyanos le aclamaron[48]...

Al día siguiente Héctor está perdido. Aquiles le ha hecho retroceder a través de la llanura y va a matarle. Siempre fue el más

42. *Ibid.*, VIII, 509-511.
43. *Ibid.*, VIII, 513.
44. *Ibid.*, VIII, 515-516.
45. *Ibid.*, XI, 172-173.
46. *Ibid.*, XI, 177-178.
47. *Ibid.*, XVIII, 293-296.
48. *Ibid.*, XVIII, 310.

fuerte de los dos en el combate; ¡cuánta ventaja tras varias semanas de descanso, arrastrado por la venganza y la victoria, contra un enemigo agotado! He aquí a Héctor, solo, ante las murallas de Troya, completamente solo, esperando la muerte y tratando de que su alma le haga frente.

¡Ay! si pasara detrás de la puerta y la muralla,
Polidamante el primero me haría avergonzarme[49]...
Ahora que he perdido a los míos por la locura,
temo a los troyanos y a las troyanas de largos velos
y que no oiga decir a los menos valientes que yo:
«Héctor, confiando demasiado en su fuerza, perdió al país»[50].
¿Y si, no obstante, dejara mi abombado escudo,
mi buen casco, y, apoyando mi lanza en la muralla,
fuera hacia el ilustre Aquiles, a su encuentro[51]?...

¿Pero por qué mi corazón me da tales consejos?
No me acercaré a él; no tendría piedad,
ni respeto ninguno; me mataría, si estuviera así desnudo,
como a una mujer[52]...

Héctor no escapa a ninguno de los dolores y vergüenzas que afectan a los desdichados. Solo, despojado del prestigio de su fuerza, el valor que lo ha mantenido fuera de la muralla no le preserva de la huida:

Héctor, al verle, fue preso del temblor. No pudo decidirse
a permanecer[53]....
... No es por una oveja o por la piel de un buey
por lo que se esfuerzan, recompensas ordinarias de la carrera;
corren por una vida, la de Héctor, domador de caballos[54].

Herido de muerte, aumenta el triunfo del vencedor mediante súplicas vanas:

Te imploro por tu vida, por tus rodillas, por tus padres[55]...

49. *Ibid.*, XXII, 99-100.
50. *Ibid.*, XXII, 104-107.
51. *Ibid.*, XXII, 111-113.
52. *Ibid.*, XXII, 122-125.
53. *Ibid.*, XXII, 136-137.
54. *Ibid.*, XXII, 159-161.
55. *Ibid.*, XXII, 338.

Pero los que escuchaban la *Ilíada* sabían que la muerte de Héctor debía dar una corta alegría a Aquiles, y la muerte de Aquiles una corta alegría a los troyanos, y la aniquilación de Troya una corta alegría a los aqueos.

Así, la violencia aplasta a los que toca. Termina por parecer exterior al que la maneja y al que la sufre; nace entonces la idea de un destino ante el que los verdugos y las víctimas son igualmente inocentes, vencedores y vencidos hermanados en la misma miseria. El vencido es causa de desdicha para el vencedor, como el vencedor lo es para el vencido.

> Un solo hijo le nació, para una vida corta;
> envejece sin mis cuidados, pues muy lejos de la patria
> permanezco ante Troya para hacerte daño a ti y a tus hijos[56].

Un uso moderado de la fuerza, que es lo único que permitiría escapar al engranaje, exigiría una virtud más que humana, tan poco habitual como una constante dignidad en la debilidad. Por otra parte, la moderación tampoco carece de peligro; pues el prestigio, que constituye más de las tres cuartas partes de la fuerza, está hecho ante todo de la indiferencia orgullosa del fuerte por los débiles, indiferencia tan contagiosa que se comunica a quienes son objeto de ella. Pero no es de ordinario un pensamiento político el que aconseja el exceso. Es la tentación del exceso, que es casi irresistible. A veces en la *Ilíada* se pronuncian palabras razonables; las de Tersites lo son en el más alto grado. Las de Aquiles, irritado, también lo son:

> Nada vale para mí tanto como la vida, ni todos los bienes que se dice
> contiene Ilión, la próspera ciudad[57]...
> Pues se pueden conquistar bueyes, grandes carneros[58]...
> Una vida humana, una vez que se ha ido, no se reconquista[59].

Pero las palabras razonables caen en el vacío. Si un inferior las pronuncia, es castigado y se calla; si es un jefe, sus actos no se

56. *Ibid.*, XXIV, 540-542.
57. *Ibid.*, IX, 401-402.
58. *Ibid.*, IX, 406.
59. *Ibid.*, IX, 408.

ajustan a ellas. Y, si es preciso, se encuentra siempre un dios para aconsejar la sinrazón. Al final, la idea misma de que se puede escapar a la ocupación asignada por la suerte, la de matar y morir, desaparece del espíritu:

> ... nosotros, a quienes Zeus
> asignó, de la juventud a la vejez, penar
> en dolorosas guerras, hasta que el último de nosotros muera[60].

Esos combatientes, como mucho tiempo después los de Craonne, se sentían ya «todos condenados»[61].

Cayeron en esa situación por la trampa más simple. Al partir, su corazón es ligero, como siempre que se tiene para sí una fuerza y en contra de sí el vacío. Sus armas están sus manos; el enemigo está ausente. Salvo cuando se tiene el alma abatida por la reputación del enemigo, se es siempre mucho más fuerte que un ausente. Un ausente no impone el yugo de la necesidad. Ninguna necesidad aparece todavía en la mente de quienes así parten, y por eso se van como si de un juego se tratara, como para unas vacaciones que apartan de la obligación cotidiana.

> ¿Qué fue de nuestras jactancias cuando nos afirmábamos tan valientes,
> que en Lemnos vanidosamente declamabais,
> hartándoos de carne de bueyes de erguidos cuernos,
> bebiendo en copas desbordantes de vino?
> Que a cien o doscientos de estos troyanos cada uno
> haría frente en el combate; ¡y he aquí que uno solo es demasiado para nosotros![62].

Ni siquiera una vez probada, deja la guerra de parecer un juego. La necesidad propia de la guerra es terrible, muy distinta a la de los trabajos de la paz; el alma no se le somete más que cuando ya no puede escapar; y en tanto escapa a ella, pasa días vacíos de necesidad, días de juego, de sueño, arbitrarios e irreales. El peligro es entonces una abstracción, las vidas que se destruyen

60. *Ibid.*, XIV, 85-87.

61. La llanura de Craonne, tomada y retomada varias veces en 1917 y 1918 por los combatientes de la primera guerra mundial. El pueblo fue completamente destruido. La «Canción de Craonne», recogida en el frente por Paul Vaillant-Couturier, recoge por dos veces el estribillo: «Todos estamos condenados / nosotros, los sacrificados».

62. *Ilíada*, VIII, 229-234

son como juguetes rotos por un niño e igualmente indiferentes; el heroísmo es una actitud teatral y manchada de jactancia. Si además, por un momento, una afluencia de vida viene a multiplicar el poder de actuar, uno se cree irresistible en virtud de una ayuda divina que garantiza contra la derrota y la muerte. La guerra es fácil entonces y amada con bajeza.

Pero en la mayor parte de los hombres ese estado no dura. Llega un día en que el miedo, la derrota, la muerte de compañeros queridos hacen que el alma del combatiente se doblegue bajo la necesidad. La guerra deja entonces de ser un juego o un sueño; el guerrero comprende al fin que existe realmente. Es una realidad dura, demasiado dura para ser soportada, pues contiene la muerte. El pensamiento de la muerte no puede ser sostenido, sino por destellos, desde el momento en que se siente que la muerte es, en efecto, posible. Es cierto que todo hombre está destinado a morir, y que un soldado puede envejecer en los combates; pero para aquellos cuya alma está sometida al juego de la guerra, la relación entre la muerte y el futuro no es la misma que para los demás hombres. Para los otros, la muerte es un límite impuesto de antemano al porvenir; para ellos, es el porvenir mismo, el porvenir que les asigna su profesión. Que los hombres tengan como porvenir la muerte es algo que va contra la naturaleza. Desde el momento en que la práctica de la guerra ha hecho perceptible la posibilidad de muerte que cada minuto encierra, el pensamiento se hace incapaz de pasar de un día al siguiente sin afrontar la imagen de la muerte. El espíritu está entonces tan tenso que no puede soportarlo mucho tiempo; pero cada alba nueva trae la misma necesidad; los días sumados a los días hacen años. El alma sufre violencia cada día. Cada mañana, el alma se mutila de toda aspiración, porque el pensamiento no puede viajar en el tiempo sin pasar por la muerte. Así, la guerra hace desvanecerse toda idea de objetivo, incluso de los objetivos de la propia guerra. Borra el pensamiento mismo de poner fin a la guerra. La posibilidad de una situación tan violenta es inconcebible cuando no se está en ella; su final, es inconcebible cuando se está. Por eso, no se hace nada para conseguir ese fin. Los brazos no pueden dejar de sostener y manejar las armas en presencia de un enemigo armado; la inteligencia debería calcular para encontrar una salida, pero ha perdido toda capacidad de calcular este fin. Está toda entera ocu-

pada en hacerse violencia. Siempre entre los hombres, se trate de servidumbre o de guerra, las desdichas intolerables perduran por su propio peso y por eso desde fuera parecen fáciles de llevar; perduran porque quitan los recursos necesarios para salir de ellas.

Sin embargo, el alma sometida a la guerra clama por su liberación; pero la liberación misma le aparece bajo una forma trágica, extrema, bajo la forma de la destrucción. Un final moderado, razonable, dejaría desnuda al pensamiento una desdicha tan violenta que no puede soportarse ni siquiera como recuerdo. El terror, el dolor, el agotamiento, las muertes, los compañeros destruidos, no se puede creer que esas cosas puedan dejar de morder el alma si la embriaguez de la fuerza no viene a ahogarlas. La idea de que un esfuerzo sin límites pueda no aportar más que un beneficio nulo o limitado hace daño.

> ¿Qué? ¿Dejaremos a Príamo, a los troyanos, jactarse
> de la argiva Helena, ella, por quien tantos griegos
> perecieron ante Troya, lejos de la tierra natal?[63]...
> ¿Qué? ¿Deseas que dejemos la ciudad de Troya, de grandes calles,
> por la que hemos sufrido tantas miserias?[64]...

¿Qué le importa Helena a Ulises? ¿Qué le importa incluso Troya, llena de riquezas que no compensarán la ruina de Ítaca? Troya y Helena sólo tienen importancia como causas de la sangre y las lágrimas de los griegos; es haciéndose su dueño como es posible hacerse dueño de recuerdos espantosos. El alma a la que la existencia de un enemigo ha obligado a destruir lo que en ella había puesto la naturaleza no cree que pueda curarse si no es por la destrucción del enemigo. Al mismo tiempo, la muerte de los compañeros amados suscita una sombría emulación del morir:

> ¡Ah! ¡morir de inmediato, si mi amigo ha debido
> sucumbir sin mi ayuda! Muy lejos de la patria
> ha muerto, y no contó conmigo para alejar la muerte[65]...
> Ahora voy en busca del asesino de una cabeza tan querida,
> Héctor; recibiré la muerte en el momento en que
> Zeus quiera cumplirla, y todos los demás dioses[66].

63. *Ibid.*, II, 176-178.
64. *Ibid.*, XIV, 88-89.
65. *Ibid.*, 98-100.
66. *Ibid.*, 114-116.

Entonces, la misma desesperación lleva a morir y a matar:

Lo sé bien, mi destino es morir aquí,
lejos de mi padre y de mi madre amados; y sin embargo
no cesaré hasta que los troyanos se hayan hartado de guerra[67].

El hombre habitado por esta doble necesidad de muerte pertenece, en tanto no se convierte en otro, a una raza diferente de la de los vivos.

¿Qué eco puede encontrar en tales corazones la tímida aspiración de la vida, cuando el vencido suplica que se le permita seguir viendo la luz? Ya la posesión de las armas de un lado, la privación de las armas por el otro, quitan a una vida amenazada casi toda importancia; y ¿cómo aquel que ha destruido en sí mismo el pensamiento de que es dulce ver la luz lo respetará en esta queja humilde y vana?

Estoy a tus rodillas, Aquiles; ten consideración de mí, ten piedad;
estoy aquí como un suplicante, oh hijo de Zeus, digno de respeto.
Pues en tu casa he sido el primero en comer el pan de Deméter,
el día en que me hiciste prisionero en mi vergel bien cultivado.
Y me vendiste, enviándome lejos de mi padre y de los míos,
a Lemnos santa; te dieron por mí una hecatombe.
Fui rescatado por tres veces más; esta aurora es para mí,
hoy, la décimo segunda, desde que volví a Ilión,
después de tantos dolores. Heme aquí todavía entre tus manos
por un destino funesto. Debo ser odioso al padre Zeus,
que de nuevo me entrega a ti; para una corta vida mi madre
me engendró, Laótoe, hija del anciano Altes[68]...

¡Qué respuesta recibe esta débil esperanza!

¡Vamos, amigo, muere también tú! ¿Por qué te quejas así?
También murió Patroclo, y valía mucho más que tú.
Y yo, ¿no ves que soy hermoso y grande?
Soy de noble raza, una diosa es mi madre;
pero también sobre mí están la muerte y el duro destino.
Será a la aurora, o por la tarde, o a la mitad del día,
cuando también a mí por las armas me arranquen la vida[69]...

67. *Ibid.*, XI, 421-423.
68. *Ibid.*, XXI, 74-85.
69. *Ibid.*, XXI, 106-113.

Para respetar la vida de otro cuando se ha debido mutilar de uno mismo toda aspiración a vivir, es necesario un esfuerzo de generosidad que rompe el corazón. No se puede suponer a ninguno de los guerreros de Homero capaz de tal esfuerzo, salvo quizás al que en cierta manera se encuentra en el centro del poema, Patroclo, que «supo ser dulce con todos»[70], y en la *Ilíada* no comete ningún acto brutal ni cruel. Pero, ¿cuántos hombres conocemos, en varios miles de años de historia, que hayan dado muestras de una generosidad tan divina? Es dudoso que se pueda nombrar a dos o tres. Falto de esta generosidad, el soldado vencedor es como una plaga de la naturaleza; poseído por la guerra, se ha convertido en cosa, como el esclavo, aunque de manera distinta, y las palabras no tienen poder sobre él como no lo tienen sobre la materia. Uno y otra, al contacto con la fuerza, sufren su efecto infalible, que es volver mudos o sordos a aquellos a los que toca.

Tal es la naturaleza de la fuerza. El poder que posee de transformar a los hombres en cosas es doble y se ejerce en dos sentidos; petrifica de forma diferente, pero tanto a unos como a otros, las almas de quienes la sufren y de quienes la manejan. Esta propiedad alcanza su grado más alto en el medio de las armas desde el momento en que una batalla se orienta hacia una decisión. Las batallas no se deciden entre los hombres que calculan, reflexionan, toman una resolución y la ejecutan, sino entre hombres despojados de esas facultades, transformados, caídos en el nivel de la materia inerte que no es más que pasividad, o en el de las fuerzas ciegas que no son sino impulso. Ése es el secreto último de la guerra, y la *Ilíada* lo expresa mediante sus comparaciones, en las que los guerreros aparecen como semejantes al incendio, la inundación, el viento, los animales feroces, a cualquier causa ciega de desastre, o bien a animales perezosos, árboles, agua, arena, a todo lo que es movido por la violencia de las fuerzas exteriores. Griegos y troyanos, de un día a otro, a veces de una hora a otra, sufren una y otra transmutación:

> Como un león que quiere matar ataca a las vacas
> que en una pradera cenagosa y vasta pacen
> por millares[71]...; todas tiemblan; así entonces los aqueos

70. *Ibid.*, XVII, 671.
71. *Ibid.*, XV, 630-632.

con pánico fueron puestos en fuga por Héctor y por el padre Zeus, todos[72]...
Como cuando el fuego destructor cae sobre la espesura de un bosque;
por todas partes arremolinado el viento lo impulsa; entonces los troncos sin ramas,
arrancados, caen bajo la presión del violento fuego;
así el Atrida Agamenón hacía caer las cabezas
de los troyanos que huían[73]...

El arte de la guerra no es sino el arte de provocar esas transformaciones, y el material, los procedimientos, la muerte misma infligida al enemigo no son más que medios para lograr ese efecto; su verdadero objetivo es el alma de los combatientes. Pero esas transformaciones constituyen siempre un misterio, y los dioses son sus autores, ellos son quienes conmueven la imaginación de los hombres. Sea como fuere, esta doble propiedad de petrificación es esencial a la fuerza, y un alma en contacto con la fuerza no escapa a ella sino por una especie de milagro. Esos milagros son raros y de corta duración.

La ligereza de los que manejan sin respeto a los hombres y las cosas que tienen o creen tener a su merced, la desesperación que obliga al soldado a destruir, el aplastamiento del esclavo y del vencido, las matanzas, todo contribuye a crear un cuadro uniforme de horror. La fuerza es su único héroe. De ello resultaría una lúgubre monotonía si no hubiera momentos luminosos dispersos aquí y allá; momentos breves y divinos en que los hombres tienen un alma. El alma que así se despierta por un instante, para perderse enseguida bajo el imperio de la fuerza, se despierta pura e intacta; no aparece en ella ningún sentimiento ambiguo, complicado o turbio; sólo el valor y el amor aparecen ahí. A veces un hombre encuentra así su alma al deliberar consigo mismo cuando trata de hacer frente al destino completamente solo, sin ayuda de los dioses o de los hombres, como Héctor delante de Troya. Los otros momentos en que los hombres encuentran su alma son aquéllos en que aman; casi ninguna forma pura de amor entre los hombres está ausente de la *Ilíada*.

72. *Ibid.*, XV, 636-638.
73. *Ibid.*, XI, 155-159.

La tradición de la hospitalidad, aún después de varias generaciones, prevalece sobre la ceguera del combate:

Así soy para ti un huésped amado en el seno de Argos[74]...
Evitemos los lances entre nosotros, incluso en la confusión del combate[75].

El amor del hijo por los padres, del padre o de la madre por el hijo, aparece indicado sin cesar de manera tan breve como conmovedora:

Ella respondió, Tetis, derramando lágrimas:
«Has nacido de mí para una corta vida, hijo mío, como dices[76]...»

Lo mismo el amor fraternal:

Mis tres hermanos, nacidos de una misma madre,
tan queridos[77]...

El amor conyugal, condenado a la desdicha, es de una pureza sorprendente. El esposo, al evocar las humillaciones de la esclavitud que esperan a la mujer amada, omite aquella cuyo solo pensamiento mancillaría de antemano su ternura. Nada tan simple como las palabras dirigidas por la esposa a aquel que va a morir:

... Más me valdría,
si te pierdo, estar bajo tierra; ya no tendré
otro recurso, cuando hayas encontrado tu destino,
nada sino males[78]...

No menos conmovedoras son las palabras dirigidas al esposo muerto:

Esposo, has muerto antes de tiempo, tan joven; y a mí, tu viuda,
me dejas sola en casa; nuestro hijo, muy pequeño todavía,
que tú y yo, desdichados, tuvimos. Y no pienso
que nunca llegue a adulto[79]...
.....

74. *Ibid.*, VI, 224.
75. *Ibid.*, VI, 226.
76. *Ibid.*, XVIII, 94-95.
77. *Ibid.*, XIX, 293.
78. *Ibid.*, VI, 410-413.
79. *Ibid.*, XXIV, 725-728.

Pues no has muerto en tu lecho, tendiéndome las manos,
no me has dicho una palabra sabia para que
la recuerde día y noche derramando lágrimas[80].

La amistad más hermosa, la de los compañeros de combate, es el tema de los últimos cantos:

... Pero Aquiles
lloraba, pensando en el compañero amado; el sueño
que todo lo amansa, no lo tomó; y daba vueltas de aquí para allá[81]...

Pero el triunfo más puro del amor, la gracia suprema de las guerras, es la amistad que sube al corazón de enemigos mortales. Hace desaparecer la sed de venganza por el hijo muerto, por el amigo muerto, borra por un milagro aún más grande la distancia entre benefactor y suplicante, entre vencedor y vencido:

Pero cuando el deseo de beber y comer se hubo calmado,
entonces el dárdano Príamo sintió admiración por Aquiles,
qué alto y hermoso era; tenía el rostro de un dios.
Y a su vez, el dárdano Príamo fue admirado por Aquiles
que miraba su bello rostro y escuchaba sus palabras.
Y cuando se saciaron de contemplarse uno a otro[82]...

Esos momentos de gracia son raros en la *Ilíada*, pero bastan para hacer sentir con extremo pesar lo que la violencia hace y hará perecer.

Sin embargo, tal acumulación de violencias sería fría sin un acento de amargura incurable que se hace sentir continuamente, aunque sólo esté indicada a menudo por una sola palabra, con frecuencia incluso por el corte de un verso, por una transposición. Por eso la *Ilíada* es algo único, por esa amargura que procede de la ternura y que se extiende sobre todos los seres humanos, igual que la claridad del sol. Nunca su tono deja de estar impregnado de amargura, nunca tampoco se rebaja al lamento. La justicia y el amor, que apenas pueden tener lugar en ese cuadro de violencias extremas e injustas, lo bañan con su luz sin que se dejen percibir más que por el acento. Nada valioso, destinado o no a perecer, se desprecia; la miseria de todos se expone sin disimulo ni desdén;

80. *Ibid.*, XXIV, 743-745.
81. *Ibid.*, XXIV, 3-5.
82. *Ibid.*, XXIV, 628-633.

ningún hombre es colocado por encima o por debajo de la condición común a todos; todo lo que se destruye es lamentado. Vencedores y vencidos están igualmente próximos, son por igual los semejantes del poeta y del oyente. Si hay una diferencia, es que la desdicha de los enemigos se siente quizá con mayor dolor.

> Así cayó, adormecido por un sueño de bronce,
> el desdichado, lejos de su esposa, defendiendo a los suyos[83]...

¡Qué sutileza para evocar la suerte del adolescente vendido por Aquiles en Lemnos!

> Once días disfrutó su corazón entre aquellos que amaba,
> al volver de Lemnos; el duodécimo de nuevo
> Dios lo puso en manos de Aquiles, que debía
> enviarle al Hades, aunque no quisiera partir[84].

Y la suerte de Euforbo, el que no vio más que un solo día de guerra:

> La sangre baña sus cabellos, a los de las Gracias semejantes[85]...

Cuando se llora a Héctor:

> ... guardián de las esposas castas y los hijos pequeños[86]

esas palabras son suficientes para hacer aparecer la castidad mancillada por la fuerza y los niños entregados a las armas. La fuente a las puertas de Troya se convierte en objeto de agudo pesar cuando Héctor pasa corriendo junto a ella para salvar su vida condenada:

> Allí se encontraban espaciosos lavaderos, muy cerca,
> hermosos, todos de piedra, donde los vestidos resplandecientes
> eran lavados por las mujeres de Troya y por las hijas tan bellas,
> antes, durante la paz, antes de que llegaran los aqueos.
> Por allí corrieron, huyendo, y el otro detrás persiguiéndole[87]...

83. *Ibid.*, XI, 241-242.
84. *Ibid.*, XXI, 45-48.
85. *Ibid.*, XVII, 51.
86. *Ibid.*, XXIV, 730.
87. *Ibid.*, XXII, 153-157.

Toda la *Ilíada* está a la sombra de la mayor desdicha que exista entre los hombres, la destrucción de una ciudad. Esa desdicha no parecería más desgarradora si el poeta hubiera nacido en Troya. Pero el tono no es diferente cuando se trata de los aqueos que mueren muy lejos de su patria.

Las breves evocaciones del mundo de la paz hacen daño, de tan calma y plena como aparece esa otra vida, la vida de los vivos:

> Mientras duró la aurora y avanzaba la mañana,
> de ambos lados llegaron las flechas, los hombres cayeron.
> Pero a la hora en que el leñador prepara su comida
> en los pequeños valles de las montañas, cuando sus brazos están cansados
> de cortar grandes árboles y la lasitud le envuelve el corazón,
> y el deseo del dulce alimento le oprime las entrañas,
> a esa hora, por su valor, los dánaos rompieron el frente[88].

Todo lo que está ausente de la guerra, todo lo que la guerra destruye o amenaza, está envuelto en poesía en la *Ilíada*; nunca los hechos de guerra. El paso de la vida a la muerte no está velado por ninguna reticencia:

> Entonces saltaron sus dientes; vino de los dos lados
> la sangre a sus ojos; la sangre que por los labios y la nariz
> derramaba por la boca abierta; la muerte con su negro manto lo envolvió[89].

La fría brutalidad de los hechos de guerra no aparece disfrazada con nada, porque ni vencedores ni vencidos son admirados, despreciados u odiados. El destino y los dioses deciden casi siempre la suerte cambiante de los combates. En los límites asignados por el destino, los dioses disponen soberanamente de la victoria y la derrota; son ellos quienes continuamente provocan las locuras y las traiciones que siempre impiden la paz; la guerra es su asunto propio, y ellos no tienen otro móvil que el capricho y la malicia. En cuanto a los guerreros, las comparaciones que les hacen aparecer, vencedores o vencidos, como animales o cosas no pueden provocar ni admiración ni desprecio, sino solamente el pesar de que los hombres puedan transformarse de ese modo.

88. *Ibid.*, XI, 84-90.
89. *Ibid.*, XVI, 348-350.

La extraordinaria equidad que inspira la *Ilíada* tiene quizá ejemplos que desconocemos, pero no ha tenido imitadores. Apenas se advierte que el poeta es griego y no troyano. El tono del poema parece dar testimonio directamente del origen de las partes más antiguas; tal vez la historia no nos aporte nunca mayor claridad al respecto. Si se cree con Tucídides[90] que, ochenta años después de la destrucción de Troya, los aqueos sufrieron a su vez una derrota, se puede preguntar si esos cantos, donde rara vez se nombra el hierro, no son los cantos de esos vencidos algunos de los cuales tal vez se exiliaron. Obligados a vivir y a morir «muy lejos de la patria»[91], como los griegos caídos ante Troya, habiendo perdido como los troyanos sus ciudades, se reconocían tanto en los vencedores, que eran sus padres, como en los vencidos, cuya miseria se asemejaba a la suya; la verdad de esta guerra, todavía próxima, se les mostraba a través de los años sin el velo que produce la ebriedad del orgullo o la humillación. Podían contemplarla a la vez como vencidos y como vencedores, y conocer así lo que nunca conocieron vencedores ni vencidos, tan cegados los unos como los otros. Esto no es más que un sueño; apenas se puede hacer algo más que soñar sobre tiempos tan lejanos.

Sea como fuere, este poema es algo milagroso. La amargura descansa en la única causa justa de amargura, la subordinación del alma humana a la fuerza, es decir, a fin de cuentas, a la materia. Esta subordinación es la misma en todos los mortales, aunque el alma la lleve de manera diferente según el grado de su virtud. Nadie en la *Ilíada* se sustrae a ella, igual que nadie se sustrae a ella en la tierra. Ninguno de los que sucumben a ella es considerado por eso despreciable. Todo lo que en el interior del alma y en las relaciones humanas escapa al imperio de la fuerza es amado, pero amado dolorosamente, a causa del peligro de destrucción continuamente suspendido. Ése es el espíritu de la única epopeya verdadera que posee Occidente. La *Odisea* parece no ser más que una excelente imitación, ora de la *Ilíada*, ora de poemas orientales; la *Eneida* es una imitación que, por brillante que sea, queda deslucida por la frialdad, la declamación y el mal gusto. Las canciones de gesta no han sabido alcanzar la grandeza por falta de

90. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, I, XII, 4.
91. *Ilíada*, XVIII, 99

equidad; la muerte de un enemigo no es sentida por el autor y el lector, en la *Chanson de Roland*, como la muerte de Roland.

La tragedia ática, al menos la de Esquilo y Sófocles, es la verdadera continuación de la epopeya. El pensamiento de la justicia la ilumina sin intervenir jamás en ella; la fuerza aparece en su fría dureza, siempre acompañada de efectos funestos a los que no escapa ni el que la usa ni el que la sufre; la humillación del alma bajo la coacción no está disfrazada o envuelta en una piedad fácil, ni es propuesta al desprecio; más de un ser herido por la degradación de la desdicha se ofrece en ella a la admiración. El Evangelio es la última y maravillosa expresión del genio griego, así como la *Ilíada* es la primera; el espíritu de Grecia se deja ver no sólo en que se ordena buscar, con exclusión de cualquier otro bien, «el reino de Dios y la justicia de nuestro Padre celestial»[92], sino también en que ahí se expone la miseria humana, y esto en un ser divino al mismo tiempo que humano. Los relatos de la Pasión muestran que un espíritu divino, unido a la carne, es alterado por la desdicha, tiembla ante el sufrimiento y la muerte, se siente, en el fondo de la tristeza, separado de los hombres y de Dios. El sentimiento de la miseria humana les da ese tono de simplicidad que es la marca del genio griego y que constituye todo el valor de la tragedia ática y de la *Ilíada*. Algunas palabras reflejan un sonido extrañamente cercano al de la epopeya, y el adolescente troyano enviado al Hades, aunque no quería partir, viene a la memoria cuando Cristo dice a Pedro: «Otro te ceñirá y te llevará adonde no quieres ir»[93]. Este tono no es separable del pensamiento que inspira el Evangelio; pues el sentimiento de la miseria humana es una condición de la justicia y el amor. Quien ignora hasta qué punto la fortuna voluble y la necesidad mantienen a toda alma humana bajo su dependencia no puede considerar como semejantes ni amar como a sí mismo a quienes el azar ha separado de él mediante un abismo. La diversidad de amenazas que pesan sobre los hombres hace nacer la ilusión de que existen entre ellos dos especies distintas que no se pueden comunicar. No es posible amar y ser justo más que si se conoce el imperio de la fuerza y se sabe no respetarlo.

Las relaciones del alma humana y el destino, en qué medida

92. Mateo 6,33.
93. Juan 21,18.

cada alma modela su propia suerte, lo que una despiadada necesidad transforma en un alma cualquiera según su suerte variable, lo que por el efecto de la virtud y de la gracia puede permanecer intacto, es una materia en la que la mentira es fácil y seductora. El orgullo, la humillación, el odio, el desprecio, la indiferencia, el deseo de olvidar o ignorar, todo contribuye a esa tentación. En particular, nada es más raro que una expresión justa de la desdicha; al describirla, se finge casi siempre creer o bien que la decadencia es una vocación innata del desdichado, o bien que un alma puede llevar la desdicha sin recibir su marca, sin que cambie todos los pensamientos de una manera que sólo le pertenece a ella. Los griegos tuvieron con frecuencia la fortaleza de alma que permite no engañarse; fueron recompensados por ello y supieron alcanzar en todo el más alto grado de lucidez, de pureza y de simplicidad. Pero el espíritu que se transmite de la *Ilíada* al Evangelio, pasando por los pensadores y los poetas trágicos, apenas franqueó los límites de la civilización griega; y desde que Grecia fue destruida, no quedan más que reflejos.

Romanos y hebreos se creyeron, unos y otros, sustraídos a la común miseria humana: los primeros en tanto que nación escogida por el destino para ser la dueña del mundo, los segundos por el favor de su Dios y en la medida exacta en que le obedecían. Los romanos despreciaban a los extranjeros, los enemigos, los vencidos, a sus súbditos, a sus esclavos; por eso no tuvieron ni epopeyas ni tragedias. Reemplazaron las tragedias por los juegos de gladiadores. Los hebreos veían en la desdicha el signo del pecado y por ello un motivo legítimo de desprecio; consideraban a sus enemigos vencidos como horribles ante el mismo Dios y condenados a expiar crímenes, lo que hacía que la crueldad estuviera permitida y fuera incluso indispensable. Por eso ningún texto del Antiguo Testamento tiene un sonido comparable al de la epopeya griega, salvo tal vez ciertas partes del poema de Job. Romanos y hebreos han sido admirados, leídos, imitados en actos y palabras, citados siempre que había que justificar un crimen, durante veinte siglos de cristianismo.

Además, el espíritu del Evangelio no se transmitió puro a las generaciones sucesivas de cristianos. Desde los primeros tiempos se creyó ver un signo de la gracia en el hecho de que los mártires padecieran los sufrimientos y la muerte con alegría; como si los

efectos de la gracia pudieran ir más lejos en los hombres que en Cristo. Quienes piensan que el mismo Dios, una vez hecho hombre, no pudo tener ante sus ojos el rigor del destino sin temblar de angustia habrían debido comprender que sólo pueden elevarse en apariencia por encima de la miseria humana los hombres que disfrazan a sus propios ojos el rigor del destino mediante el recurso a la ilusión, la embriaguez o el fanatismo. El hombre que no está protegido por la armadura de la mentira no puede sufrir la fuerza sin ser alcanzado por ella hasta el alma. La gracia puede impedir que esta herida le corrompa, pero no puede impedir la herida. Por haberlo olvidado, la tradición cristiana no ha sabido reencontrar sino muy raramente la simplicidad que hace punzante cada frase de los relatos de la Pasión. Por otra parte, la costumbre de convertir mediante coacción ha velado los efectos de la fuerza sobre el alma de quienes la manejan.

A pesar de la breve embriaguez producida en el Renacimiento por el descubrimiento de la literatura griega, el genio de Grecia no ha resucitado en el curso de veinte siglos. Aparece algo en Villon, Shakespeare, Cervantes, Molière, y una vez en Racine. La miseria humana es puesta al desnudo, a propósito del amor, en *L'École des Femmes*, en *Fedra*; extraño siglo, por otra parte, donde, al contrario de la edad épica, sólo se permitía percibir la miseria del hombre en el amor, mientras que los efectos de la fuerza en la guerra y en la política debían estar siempre envueltos de gloria. Quizá se podrían citar otros nombres más. Pero nada de lo que han producido los pueblos de Europa vale el primer poema conocido que apareciera en uno de ellos. Recuperarán tal vez el genio épico cuando sepan no creer nada al abrigo de la suerte, no admirar nunca la fuerza, no odiar a los enemigos y no despreciar a los desdichados. Es dudoso que esto suceda pronto.

ZEUS Y PROMETEO

Vv. 160-183

Ζεύς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ, τοῦτό νιν προσεννέπω.

Zeus, quienquiera que pueda ser, si bajo ese nombre le place ser invocado,
Bajo ese nombre lo llamo.
No hay nada a lo que pueda compararlo después de haberlo sopesado todo,
sino Zeus, si el vano peso de la inquietud
por mí debe ser arrojado realmente.
Ni el que en otro tiempo fue grande, desbordante de audacia conquistadora,
y ni siquiera se dirá que fue,
ni el que vino luego y desapareció al encontrar a su vencedor.
Zeus, quienquiera que con el pensamiento vuelto hacia él proclame su gloria,
ese recibirá la plenitud de la sabiduría.

Él abrió a los mortales el camino de la sabiduría,
al poner como ley soberana: «Por el sufrimiento el conocimiento».
Mana gota a gota en el sueño, junto al corazón,
la pena de la memoria dolorosa; e incluso sin que se la quiera llega la sabiduría.
Es una gracia violenta de parte de los dioses,
que están sentados al timón celeste.

Este pasaje de un coro del *Agamenón* de Esquilo, que es difícil

como griego y casi intraducible, es interesante por ser uno de los que refleja evidentemente la doctrina enseñada a los iniciados en los misterios, especialmente el de Eleusis. Las tragedias de Esquilo están visiblemente impregnadas de esta doctrina. En ellas Zeus parecía ser considerado como Dios supremo —es decir, el único Dios— y como el Dios por excelencia de la medida, y de los castigos que penan la desmesura, el exceso y el abuso de poder en todas sus formas. El comprender se presenta como fin supremo, comprender, por supuesto, las relaciones del hombre y el universo, de los hombres entre ellos, del hombre consigo mismo. Según este pasaje, el sufrimiento era considerado como una condición indispensable para tal conocimiento, y precioso a título de esto, pero solamente a título de esto. Los griegos no atribuyeron nunca valor al sufrimiento por sí mismo, como hacen ciertos enfermos de nuestra época. La palabra escogida para designar el sufrimiento es πάθος, que evoca sobre todo la idea de *padecer* más que la idea de dolor. El hombre debe padecer lo que no quiere, debe encontrarse sometido a la necesidad. Las desgracias dejan heridas que sangran gota a gota incluso durante el sueño; y así poco a poco adiestran al hombre por violencia y lo disponen a su pesar para la sabiduría, la cual se define por la moderación. El hombre debe aprender a pensarse a sí mismo como un ser limitado y dependiente; sólo el sufrimiento se lo enseña.

Τῷ πάθει μάθος es evidentemente una fórmula consagrada entre los adeptos de la doctrina de la que Esquilo se hace eco, y que sin duda es el orfismo. La semejanza de ambos términos —πάθος, μάθος— hace de esta fórmula una especie de juego de palabras. En los círculos iniciáticos griegos gustaban las fórmulas de esta especie; así el σῶμα σῆμα de los pitagóricos (el cuerpo es una tumba). Más adelante, el mismo coro dice: Δίκα δὲ τοῖς μὲν παθοῦσιν μαθεῖν ἐπιρρέπει, la justicia distribuye la suerte (Δίκα = justicia, ἐπιρρέπω = distribuir la suerte), o más bien: la *Justicia concede el comprender a los que han sufrido* (o: concede el saber).

Casi preferiría poner: los que han padecido, en lugar de los que han sufrido, para hacer resaltar que los que saben son los que han padecido la desdicha, no los que se atormentan sin motivo por pura perversidad o por romanticismo. Ἐπιρρέπει indica que los que han sufrido son los únicos a los que corresponde en el reparto la posibilidad de saber, si hacen uso de esta posibilidad;

esta fórmula no quiere decir, por supuesto, que el sufrimiento dé automáticamente la sabiduría.

Por su mismo colorido este pasaje revela de manera evidente el origen de su inspiración, a saber, los Misterios. Las dos divinidades desechadas no son ciertamente, como afirma la nota de un desafortunado profesor de la Sorbona, las de las genealogías hesiódicas u órficas; sino falsos dioses anteriores a una revelación, que para los helenos es probablemente la aportada por el contacto con los pelasgos, los fenicios y los egipcios. Estas líneas contienen el método suficiente e infalible de la perfección, a saber: mantener el pensamiento vuelto con amor hacia el verdadero Dios, el que no tiene nombre. La «memoria dolorosa» es la reminiscencia de Platón, el recuerdo de lo que el alma vio cuando estaba en el otro lado del cielo; esta memoria dolorosa que se destila en el sueño es la «noche oscura» de san Juan de la Cruz.

Si se compara estos versos con el *Prometeo*, la similitud de la historia de Prometeo con la de Cristo se vuelve de una evidencia cegadora. Prometeo es el instructor de los hombres, el que les ha enseñado todo. Aquí se dice que es Zeus. Es pues lo mismo. Los dos no son más que uno. Al crucificar a Prometeo, Zeus ha abierto a los hombres el camino de la sabiduría.

De ahí que la ley «por el sufrimiento el conocimiento» sea comparable al pensamiento de san Juan de la Cruz de que sólo la participación por el sufrimiento en la Cruz de Cristo permite penetrar en las profundidades de la sabiduría divina.

Por otra parte, si se comparan los primeros versos pronunciados por Prometeo[1] con el final del *Libro de Job*[2], se ve en los dos textos la misma conexión misteriosa entre el extremo dolor físico, acompañado de una extrema angustia del alma, y la revelación completa de la belleza del mundo.

1. «Oh divino cielo, rápidas alas de los vientos,
oh ríos y sus fuentes, oh del mar y las olas
innumerable sonrisa , y tú, madre de todo, tierra,
y el que todo lo ve, el círculo del sol, yo os llamo;
mirad en mí lo que los dioses hacen sufrir a un dios.»
(*Trad. de Simone Weil*)

2. Capítulos 38-41.

Verso de Epicarmo, poeta cómico pitagórico del siglo VI, sobre el tema de la «locura de amor» (para comparar con un verso del *Prometeo* de Esquilo, dicho por Océano, y con la respuesta de Prometeo[3]):

οὐ φιλάνθρωπος τύ γ'ἔσσ'· ἔχεις νόσον, χαίρεις διδούς.

Lo que tienes tú no es amor por los hombres, es una enfermedad; encuentras alegría en dar[4].

3. El verso dicho por Océano es el siguiente:
«No hay beneficio mayor que el de parecer loco porque se es bueno».
Y la respuesta de Prometeo:
«Ese defecto parece ser el mío».

4. H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 5.ª ed., [3 vols., Berlin, 1934-1937] I, p. 203, fr. 31.

LAMENTOS DE ELECTRA
Y RECONOCIMIENTO DE ORESTES

ELECTRA.—¡Que Dios me envíe a mi hermano!
Sola, no puedo ya sostener
el peso de las penas bajo el cual me doblo.

Incansablemente lo espero. No tengo hijos,
¡ay de mí! ni marido. Languidezco de día en día.
Mis lágrimas corren sin cesar. Muy vanamente
las penas se añaden a las penas. Y él me olvida.

Ya la mejor parte de mi vida ha pasado,
transcurrida en la desesperación. No puedo más.
Privada de padres, la pena me corroe.
No hay hombre que me ame y me proteja.
Me es necesario como a la última sirvienta
trabajar en la casa de mi padre;
vestida con estos harapos humillantes,
debo quedar de pie en torno a mesas vacías.

En mi propia casa, con el asesino de mi padre
habito; y estoy a sus órdenes; y depende de él
otorgarme mi subsistencia, imponerme privaciones.

En estas condiciones no puedo ser ni razonable, amigas,
ni buena. Aquellos a quienes se hace demasiado mal
no pueden evitar volverse malos.

.....

Yo, no, nunca, en ningún caso, aun cuando se me debiera
conceder esos favores de los que estás tan orgullosa,
yo no cedería ante esa gente. Para ti las mesas

ricamente servidas, para ti la vida abundante.
No envidio en nada tus privilegios.

.....

¡Ah! ¡que llegue pues lo más rápido que se pueda!
¡Que yo parta lo más pronto posible lejos de todos vosotros!

ORESTES.—¿No te preocupa nada conservar tu vida?

E.—¡Es una bella vida verdaderamente! ¡Bien se la puede admirar!

O.—Pero vivirías feliz si fueras razonable.

E.—No me aconsejes que sea cobarde ante los míos.

O.—Te aconsejo solamente que cedas a los más fuertes.

.....
.....

E.—¡Orestes bien amado! cómo al morir causas mi perdición,
¡Desdichada! ¿a dónde puedo volverme ahora?
Estoy completamente sola, puesto que estoy privada de ti
y de mi padre. De nuevo habré de plegarme a las órdenes
de esta gente a la que odio más que a nada en el mundo.
Pero no; para mí, el tiempo que me quede por vivir,
no lo quiero. En el umbral de esta puerta
sentada, esperaré, sin amigos, que mi vida se apague.

.....

Si, a partir del momento en que Orestes toma la palabra, se lee el diálogo con el pensamiento de que se trata de Cristo y el alma, ciertas palabras se vuelven turbadoras. Ya hay que leer casi todo el lamento de Electra con este pensamiento. En el primer verso que Orestes pronuncia se encuentra la palabra μηχανη, (*mechané*), en la que he creído reconocer un término litúrgico de los Misterios de Eleusis que se relaciona con el misterio de la Redención. Electra, a la que Orestes no ha reconocido todavía bajo su apariencia de esclava, ha logrado tomar en sus manos la urna que pretendidamente contiene las cenizas de Orestes. Se pone a llorar a su hermano. El alejamiento de Orestes niño para salvarlo de la matanza, que ella recuerda aquí, hace pensar en la huida a Egipto. Cada palabra de las líneas que siguen tiene, además de su sentido exterior, un sentido místico enteramente manifiesto.

ELECTRA.—¡Oh vestigio del más amado por mí de los humanos,
resto de la vida de Orestes, cuán distinto de mi esperanza,
no tal como te envié te recibo!
Ahora, no siendo tú nada, te sopeso en mis manos,
y fuera de esta casa, de niño, en pleno resplandor te envié.
¡Si al menos más pronto hubieras podido abandonar la vida,
antes de que a tierra extranjera te hubieran enviado mis manos
que te robaron ellas mismas para salvarte del asesinato!
Pues hubieras muerto aquí en aquel día lejano
y en la tumba de tu padre hubieras tenido también tu sitio.
Pero he aquí que fuera de casa, en tierra extranjera, exiliado,
miserablemente has perecido, y estaba lejos tu hermana.
Yo no he podido con mis manos tiernas, desdichada de mí,
lavarte, prepararte, y al ardor del fuego
llevarte, como se debe hacer, penoso peso.
No, manos extranjeras cuidaron del desdichado.
Pequeño bulto, estás aquí en un pequeño envoltorio.
¡Ay! ¡desdichada de mí con mis inútiles cuidados de otro tiempo,
que tan a menudo a tu alrededor
no sin dulce pena prodigué! Nunca
tu madre más que yo te hubiera querido.
No por servidores, por mí fuiste criado.
A mí, a tu hermana, es a quien llamabas sin cesar.
Ahora estas cosas han desaparecido en un solo día
contigo que estás muerto. Todo te lo has llevado
como una tempestad que se aproxima. Ha desaparecido mi padre;
yo estoy muerta por ti; tú has partido y muerto.
Ríen nuestros enemigos, ella delira de placer,
la madre que no es madre, después de que a menudo
me habías hecho decir en secreto que vendrías
para ser el vengador. Pero eso, la desdicha
de nuestra suerte, a ti y a mí lo ha prohibido,
que así te envía a mí, en lugar de tu bienamada
persona, ceniza y una sombra inútil.
Ay, ay.
Cuerpo lastimoso.
¡Ah, ah!
¡Qué horrible es!
¡Ay de mí!
¡Enviado por qué caminos, desdichado, cómo me has perdido!
Me has perdido verdaderamente, oh tú, cabeza de mi hermano.
Así pues, tú, recíbeme en tu morada,
la que no está en la nada, para que contigo abajo
habite en adelante. Pues cuando estabas aquí
contigo compartí la misma suerte. Y ahora aspiro

contigo, muerta, a tener un sitio en tu tumba.
Pues los que están muertos, no veo yo que sufran.

CORO—Un mortal fue tu padre, Electra, sé moderada.
Era mortal Orestes. No debes lamentarte demasiado.
Pues por todos nosotros esa deuda ha de pagarse.

ORESTES—¡Ay! ¡ay! ¡qué voy a decir! ¡Qué palabras imposibles me vienen! Sujetar mis palabras ya no puedo.

E.—¿Qué dolor te posee? ¿A qué tiende este lenguaje?

O.—¿Eres tú la ilustre persona de Electra, ante mí?

E.—Es ella misma, y en un horrible estado.

O.—¡Ah, desdichada! ¡Ah, qué infortunio es éste!

E.—¿No es cierto, extranjero, que gimes así por mí?

O.—Este cuerpo, ¡cómo se lo ha hecho vergonzosamente, criminalmente, languidecer!

E.—Entonces es de mí, no de otra, de la que hablas mal, extranjero.

O.—¡Ah! No es para una muchacha la miseria en la que vives.

E.—¿Por qué, pues, extranjero, al mirarme gimes?

O.—Es que no sabía aún nada de mi desgracia.

E.—¿Por cuál de las palabras pronunciadas la has sabido?

O.—Al verte adornada por multitud de dolores.

E.—Sin embargo no ves más que una débil parte de mis males.

O.—¿Y cómo podría haber algo más horrible de ver?

E.—Lo hay, que vivo entre asesinos.

O.—¿A quién han matado? ¿De dónde te viene esta desgracia?

E.—A mi padre; además de ellos soy esclava por fuerza.

O.—¿Quién te ha oprimido de este modo, quién de entre los hombres?

E.—Mi madre de nombre, pero de madre no tiene nada.

O.—¿Y cómo? ¿con golpes y malos tratos?

E.—Golpes, malos tratos y todos los males.

O.—Para defenderte, para oponerse a ello ¿no hay nadie?

E.—No por cierto. Al que tenía me lo traes tú como ceniza.

O.—¡Desdichada, por tu aspecto qué piedad experimento desde hace tiempo!

E.—Tú eres el único ser, sábelo, que se ha apiadado de mí.

O.—Es que sólo yo estoy presente en el sufrimiento de tu desdicha.

E.—¿Serás tal vez un pariente nuestro?

O.—Te lo explicaré, si estas son benévolas.

E.—Son benévolas. Así que habla con confianza.

O.—Deja primero la urna, a fin de saberlo todo.

E.—No, en nombre de los dioses, no me hagas esto, extranjero.

O.—Confía en mi palabra y harás bien.

E.—No, te lo suplico, no me quites todo lo que amo.

O.—No la dejaré.

E.—¡Qué desdichada soy por ti,
Orestes, si me encuentro privada de tu sepultura!

O.—No te conviene tener esto[1].

E.—¿Hasta ese punto, pues, soy indigna del que ha muerto?

O.—No eres indigna de nadie, tú. Pero esto no te pertenece.

E.—¿A pesar de que es el cuerpo de Orestes lo que tengo aquí?

O.—Pero no es el cuerpo de Orestes, sino por ficción.

E.—Y él, el desdichado, ¿dónde se encuentra su tumba?

O.—No la tiene. Un vivo no tiene tumba.

E.—¿Qué dices, hijo mío?

1. Restituyo este verso de memoria, falta en mis papeles. *(Nota de Simone Weil)*

O.— No hay mentira en mis palabras.

E.—¿Está vivo, pues, el hombre?

O.—Sí, si tengo aliento.

E.—Pero tú, ¿no serás él?

O.—Contempla primero solamente
este anillo de mi padre, y conoce si mis palabras son ciertas.

E.—¡Oh bien amada luz!

O.—Bien amada, soy testigo.

E.—Oh voz, ¿estás aquí?

O.—Nunca más en otro lugar preguntes.

E.—¿Te tengo en mis brazos?

O.—Así en adelante tenme siempre.

E.—¡Oh queridas mujeres, oh conciudadanos,
Ved aquí a Orestes, que había hallado medio
de estar muerto, que ahora ha hallado medio de estar salvado!

Si se piensa que Electra es el alma humana exiliada aquí abajo, caída en la desgracia, y que Orestes es Cristo, cuán desgarradoras resultan algunas palabras de Orestes como:

¡... que palabras imposibles
me vienen! Sujetar mis palabras ya no puedo.

Y: «¡Ah! no es para una muchacha la miseria en la que vives» (siendo la muchacha clásicamente el símbolo del alma). Y: «Yo no sabía aún nada de mi desdicha». Y las réplicas: «Para defenderte, para oponerse a ello, ¿no hay nadie?» – «No, por cierto; el que tenía me lo traes tú como ceniza». Y cuando Electra dice: «Tú eres el único ser, sábelo, que se ha apiadado de mí», la respuesta: «Es que sólo yo estoy presente en el sufrimiento de tu desdicha». Y: «Un vivo no tiene tumba». Y: «No hay mentira en mis palabras». Y: «Conoce si mis palabras son ciertas». Y el diálogo sublime en tres versos donde Electra se maravilla sucesivamente de la presencia del bien amado con los tres sentidos, vista, oído y tacto. Las réplicas de Orestes: «Bien amada, soy testigo»; «Nun-

ca más preguntes en otro sitio»; «En adelante tenme así siempre», no tienen sentido más que de parte de Dios. Las palabras de Electra: «Que había hallado medio de estar muerto, que ha hallado medio de estar salvado» (otra vez la palabra *mechané*) son claras hasta la evidencia.

Electra es obligada a llevar el desprendimiento al límite extremo, hasta violentar incluso su amor por Orestes, antes de que Orestes se le revele. Debe dejar la urna.

Antes de que Orestes comience a hablar, cuando Electra cree que nada de lo que ama existe ya, que no existen en el mundo más que sus enemigos, que son al mismo tiempo sus dueños, no piensa ni un instante en pactar, en conciliarse con ellos. Su único pensamiento es, puesto que lo que ama está en la nada, ir ella también a la nada por la muerte, ella que aún viva se siente ya nada. La creencia en apariencia cierta de que lo que ama no existe en absoluto no disminuye de ningún modo su amor, sino por el contrario lo aumenta. Es esa especie de locura en la fidelidad lo que fuerza a Orestes a revelarse. No puede dejar de hacerlo; la compasión es más fuerte que él.

ANTÍGONA

Hace aproximadamente dos mil quinientos años se escribían en Grecia poemas bellísimos. Apenas son ya leídos más que por personas que se especializan en este estudio, y es una verdadera lástima. Pues esos viejos poemas son tan humanos que nos resultan aún muy cercanos y pueden interesar a todo el mundo. Serían incluso mucho más conmovedores para el común de los hombres, los que saben lo que es luchar y sufrir, que para los que han pasado su vida entre las cuatro paredes de una biblioteca.

Sófocles es uno de los más grandes entre esos viejos poetas. Escribió obras de teatro, dramas y comedias; no conocemos más que algunos de sus dramas. En cada uno de estos dramas el personaje principal es un ser valiente y orgulloso que lucha completamente solo contra una situación intolerablemente dolorosa; se dobla bajo el peso de la soledad, de la miseria, de la humillación, de la injusticia; su coraje se quiebra por momentos; pero aguanta y no se deja degradar jamás por la desdicha. Por eso estos dramas, aunque dolorosos, no dejan nunca una impresión de tristeza. Más bien se guarda de ellos una impresión de serenidad.

Antígona es el título de uno de estos dramas. El tema del drama es la historia de un ser humano que, completamente solo, sin ningún apoyo, entra en oposición con su propio país, con las leyes de su país, con el jefe del Estado, y que por supuesto es condenado a muerte en seguida.

Esto sucede en una ciudad griega llamada Tebas. Dos hermanos, tras la muerte de su padre, se disputan el trono; uno de ellos ha llegado a exiliar al otro y se ha convertido en rey. El exiliado

ha encontrado apoyos en el extranjero; vuelve para atacar su ciudad natal, a la cabeza de un ejército extranjero, con la esperanza de recuperar el poder. Ha habido batalla; los extranjeros han sido puestos en fuga; pero los dos hermanos se han enfrentado en el campo de batalla y se han matado mutuamente.

Su tío se convierte en rey. Decide que los dos cadáveres no sean tratados de la misma forma. Uno de los dos hermanos ha muerto por defender la patria; su cuerpo será enterrado convenientemente con todos los honores. El otro ha muerto atacando su propio país; su cuerpo será abandonado en el suelo, dejado como presa de las bestias y los cuervos. Hay que saber que, para la mentalidad griega, no había peor desdicha ni peor humillación que ser tratado así tras la muerte. El rey da a conocer su decisión a los ciudadanos, y les hace saber que aquel que trate de sepultar el cadáver maldito será castigado con la muerte.

Los dos hermanos muertos han dejado dos hermanas que son aún dos muchachas. Una de ellas, Ismene, es una niña dulce y tímida como puede verse en cualquier sitio; la otra, Antígona, tiene un corazón amante y un valor heroico. No puede soportar la idea de que el cuerpo de su hermano vaya a ser tratado tan vergonzosamente. Entre dos deberes de fidelidad, la fidelidad a su hermano vencido y la fidelidad a su patria victoriosa, no titubea ni un instante. Se niega a abandonar a su hermano, ese hermano cuya memoria está maldita por el pueblo y por el Estado. Decide sepultar el cadáver a pesar de la prohibición del rey y la amenaza de muerte.

El drama comienza con un diálogo entre Antígona y su hermana Ismene. Antígona querría hacerse ayudar por Ismene. Ismene está espantada; su carácter la dispone mucho más a la obediencia que a la rebelión.

> Hemos de someternos a quienes son los más fuertes,
> ejecutar todas sus órdenes, incluso si las dan aún más penosas.
> Por mí, obedeceré a los que están en el poder.
> No estoy hecha para sublevarme contra el Estado.

A los ojos de Antígona, esta sumisión es una vileza. Actuará sola.

Entretanto los ciudadanos de Tebas, muy alegres por la victoria y por la paz reconquistada, celebran el alba del nuevo día:

Rayo de sol,
traes a Tebas la más bella luz.
Te has mostrado por fin,
ojo del día dorado...

Pronto reparan en que alguien ha tratado de empezar a sepultar el cadáver; no tardan en coger a Antígona con las manos en la masa; se la conduce ante el rey. Para él, ante todo, hay en este asunto una cuestión de autoridad. El orden del Estado exige que la autoridad del jefe sea respetada. En lo que Antígona acaba de hacer ve, en primer lugar, un acto de desobediencia. Ve también un acto de solidaridad para con un traidor a la patria. Por eso le habla duramente. En cuanto a ella, no niega nada. Se sabe perdida. Pero no se turba ni un instante. .

Tus órdenes, según yo pienso, tienen menos autoridad
que las leyes no escritas e imprescriptibles de Dios.
Todos los aquí presentes me aprueban.
Lo dirían, si el miedo no les cerrara la boca.
Pero los jefes poseen muchos privilegios, y sobre todo
el de obrar y hablar como les place.

Se entabla un diálogo entre ellos. Él lo juzga todo desde el punto de vista del Estado; ella se sitúa siempre en otro punto de vista, que le parece superior. Él recuerda que los dos hermanos no han muerto en las mismas condiciones:

—El uno atacaba a su patria, el otro la defendía.
¿Hay que tratar de la misma forma al hombre honrado y al culpable?
—¿Quién sabe si estas distinciones son válidas entre los muertos?
—Un enemigo, aún cuando esté muerto, no por ello se convierte en amigo.
—Yo no nací para compartir el odio, sino el amor.

A estas palabras conmovedoras responde el rey con una condena a muerte:

¡Pues bien! Vete a la tumba y ama a los muertos si tienes necesidad de amar.

Llega Ismene; querría ahora compartir la suerte de su hermana, morir con ella. Antígona no lo permite, y trata de calmarla:

Tú has elegido vivir, y yo morir.

Ten ánimo, vive. Para mí, mi alma está ya muerta.

El rey hace que se lleven a las dos jóvenes. Pero su hijo, que es novio de Antígona, viene a interceder ante él por la que ama. El rey no ve en este trámite más que un nuevo ataque a su autoridad. Se encoleriza violentamente sobre todo cuando el joven se permite decirle que el pueblo siente piedad por Antígona. El debate se torna pronto en disputa. El rey grita:

—¿Es que no es asunto sólo mío gobernar este país?
—No hay ciudad que sea cosa de un solo hombre.
—¿La ciudad no pertenece sólo al jefe?
—Muy bien podrías, en ese caso, reinar completamente solo en un país desierto.

El rey se obstina; el joven se enfurece, no consigue nada y se va desesperado. Algunos ciudadanos de Tebas, que han asistido a la disputa, admiran el poder del amor:

Amor invencible en el combate,
amor, tú que te deslizas en las casas,
tú que resides
en las mejillas delicadas de las muchachas.
Te vas allende los mares.
Entras en los establos de los campesinos.
¡Nadie te escapa, ni entre los dioses inmortales,
ni entre los hombres que no viven más que un día!
Y todo aquel que ama está loco.

En este momento aparece Antígona, conducida por el rey. La sujeta por las manos, la arrastra a la muerte. No la matarán, pues los griegos creían que traía mala suerte derramar la sangre de una muchacha; pero harán peor. La van a enterrar viva. La van a meter en una caverna y van a tapiar la caverna, para que agonice allí lentamente en las tinieblas, hambrienta y asfixiada. No tiene más que para unos instantes. Ahora que se encuentra en el umbral mismo de la muerte, y de una muerte tan atroz, el orgullo que la mantenía se quiebra. Llora.

Volved los ojos hacia mí, ciudadanos de mi patria.
Recorro mi último camino.
Veo los últimos rayos del sol.
Nunca veré otros.

No oye ni una buena palabra. Los que se encuentran allí se guardan bien, en presencia del rey, de darle muestras de simpatía; se contentan con recordarle fríamente que hubiera hecho mejor no desobedeciendo. El rey, con el tono más brutal, le da orden de apresurarse. Pero ella no puede aún reducirse al silencio:

He aquí que me arrastran cogiéndome por las manos,
a mí virgen, a mí sin esposo, a mí que no he tenido mi parte
ni en el matrimonio ni en la crianza de los niños.
Abandonada como estoy, sin ningún amigo, ¡ay de mí!
voy a entrar bien viva en la fosa de los muertos.
¿Qué crimen he cometido, pues, ante Dios?
¿Por qué es aún necesario, desdichada, que vuelva mi mirada
hacia Dios? ¿A quién puedo llamar en mi ayuda? ¡Ah!
Porque he hecho el bien se me hace tanto mal.
Pero si ante Dios lo que me infligen es legítimo,
en medio de mis sufrimientos reconoceré mis errores.
Si son ellos los que han errado, no les deseo
más dolor que el que me hacen sufrir injustamente.

El rey pierde la paciencia y acaba por arrastrarla a la fuerza. Regresa tras haber hecho tapiar la caverna donde la ha empujado. Pero ahora le llega a él el turno de sufrir. Un adivino que sabe predecir el porvenir le anuncia las mayores desgracias si no libera a Antígona; después de una larga y violenta discusión, cede. Se abre la caverna y se encuentra allí a Antígona ya muerta, pues se había logrado estrangular ella misma; se encuentra también a su novio que abraza convulsamente al cadáver. El joven se había dejado emparedar voluntariamente. En cuanto reconoce a su padre, se levanta, y en un acceso de furia impotente, se mata ante sus ojos. A su vez la reina, cuando conoce el suicidio de su hijo, se mata. Vienen a anunciar esta nueva muerte al rey. Este hombre que sabía hablar tan bien como jefe se derrumba aniquilado por la pena. Y los ciudadanos de Tebas concluyen:

Las palabras soberbias de los hombres orgullosos se pagan con terribles desgracias; de este modo al envejecer aprenden la moderación.

*ELECTRA**

Electra es un drama de Sófocles. Es al mismo tiempo el más sombrío y el más luminoso de todos. En él vemos cómo la miseria y la humillación hacen doblarse bajo su peso a un ser solo e indefenso; y no son las faltas, sino las virtudes, la fidelidad, el valor, la entereza de ánimo lo que le valen una suerte tan dura. Pero vemos también, al final del drama, cómo la llegada inesperada del hermano rompe esta soledad, quiebra esta opresión. Todo termina en la alegría más pura.

Esta historia de Electra está hecha para conmover a todos aquellos que, en el curso de su vida, han tenido la ocasión de saber lo que es la desdicha. Por supuesto, es esta una vieja historia. Pero la miseria, la humillación, la injusticia, el sentimiento de que se está completamente solo, de que se está entregado a la desdicha, abandonado de Dios y de los hombres, ésas cosas no son viejas. Son de todos los tiempos. Son cosas que inflige la vida todos los días a los desfavorecidos por la fortuna.

Y las alegrías que iluminan el final del drama son, también, de todos los tiempos. Estar al borde de las fuerzas y ver acercarse la liberación, sentirse solo en la miseria y encontrar por fin un día la simpatía humana, son alegrías que la vida no concede, desgraciadamente, a todos los que las necesitan. Pero todos los que sufren sueñan con experimentar un día esas alegrías.

Electra es la hija huérfana del antiguo jefe del ejército griego. Su padre ha muerto asesinado por el amante de su mujer, cómpli-

* [Traducción de Agustín López y María Tabuyo.]

ce del asesinato. Había partido cuando Electra era todavía niña, para una gran expedición militar más allá de los mares. La guerra había durado diez años. Diez años es mucho tiempo. Como ocurría en casos semejantes, las mujeres de algunos guerreros se habían unido a un amante. La madre de Electra, llamada Clitemnestra, y su amante Egisto, mataron al jefe victorioso la noche misma de su regreso, mientras tomaba un baño. Después, Egisto se casó con Clitemnestra y se hizo proclamar rey en la ciudad.

Electra, en el momento del asesinato, era una muchacha joven. Tenía una hermana algo menor, Crisótemis, y un hermanito todavía niño, Orestes, al que ella misma había educado. Todos eran hijos, como ella, del jefe asesinado. Por miedo a que Egisto matara también a Orestes, Electra lo envió a una ciudad extranjera el día siguiente al asesinato.

Orestes vivió así durante años la triste vida de un refugiado que subsiste gracias a las limosnas. Pero Electra llevó una vida todavía más dura. En aquel tiempo, una mujer no podía nunca, en ningún caso, vivir fuera de su casa. Electra, que había querido apasionadamente a su padre, tuvo que vivir día tras día, año tras año, bajo el mismo techo que el asesino de su padre. Después del asesinato no ocultó su dolor, ni el horror que le inspiraban el asesino y su cómplice. También éstos la odiaban.

Hicieron todo para domeñarla, para obligarla a someterse a ellos. Desde el día del asesinato, trataron de doblegarla mediante miserias y humillaciones. Le pegaban. Le imponían a lo largo del día las tareas más duras. La vestían con harapos. Apenas le daban de comer. Durante años, Electra pasó hambre día tras día.

Debió sufrirlo todo. Sólo casándose habría podido abandonar la casa, pero sabía muy bien que Egisto nunca le permitiría casarse.

Sin embargo no cede. Por supuesto, obedece las órdenes, trabaja, calla. No le queda otra solución. Ni siquiera le dejan llorar tanto como su corazón desea. Pero aún obedeciendo a la fuerza, en el fondo del corazón no se somete. Y lo deja ver. Continúa llorando a su padre. No hace nada para no disgustar a aquellos que la mantienen bajo sus órdenes. Ellos pueden hacer de ella lo que les plazca; su padre no puede hacer nada por ella, pues está muerto. Sin embargo, Electra permanece fiel a su padre.

Una única esperanza la sostiene. Desde el día del asesinato, se dice a sí misma todos los días que su hermano, cuando se haga

hombre, vendrá para vengar a su padre y liberarla. Siempre que Egisto o Clitemnestra la sacan de sus casillas, les lanza a la cara el nombre de Orestes, y ellos sienten miedo. Ese nombre es su única defensa.

Por fin llega el momento en que esa esperanza se podrá realizar. Pero, como sucede con tanta frecuencia en casos semejantes, es precisamente entonces cuando la entereza de alma que la ha sostenido durante tantos años comienza a flaquear.

Espera a su hermano día tras día, y cada día le parece interminable. Le parece que ese hermano no vendrá jamás. Está en ese punto en que el hambre, el agotamiento, la soledad y las humillaciones comienzan a doblegar su fuerza y su valor. Su carácter se agría. Ya no tiene equilibrio. Le embarga además esa angustia que conocen tan bien las mujeres que llevan una vida demasiado dura: la angustia de sentirse envejecer antes de tiempo. Se da cuenta de que si esa existencia se prolonga, pronto no le quedará otro futuro que una vejez solitaria y miserable. Ha perdido por completo la frescura de la juventud.

En el momento en que comienza el drama, Orestes acaba de llegar; pero se oculta y Electra no sabe nada. Esa mañana Electra tiene algunos momentos de libertad y va a pasarlos junto a la tumba de su padre. Está con algunas mujeres de la ciudad. Las mujeres la compadecen. Pero lo hacen como se compadece habitualmente a los desdichados, es decir, con mucha incomprensión y buena dosis de indiferencia. Pero Electra no tiene a nadie más con quien hablar y no puede evitar contarles sus sufrimientos.

¡Que Dios me envíe a mi hermano!
Sola, ya no puedo soportar
el peso de las penas que me abruman[1].
Incansablemente le espero. No tengo hijos,
ay de mí, ni marido. Languidezco día a día.
Mis lágrimas se derraman sin cesar. En vano
las penas se añaden a las penas. Y él me olvida[2].

Quedó ya atrás la mejor parte de mi vida,
pasada en la desesperación. No puedo más.
Privada de padres, la pena me corroe.

1. Sófocles, *Electra*, 118-120.
2. *Ibid.*, 164-172.

No hay hombre que me ame y me proteja.
Como la últimas de las sirvientas, tengo
que trabajar en la casa de mi padre;
vestida con andrajos humillantes
debo permanecer en pie ante las mesas vacías[3].

Las mujeres tratan de calmarla, pero aún debe decir su dolor más intolerable:

En mi propia casa, vivo con el asesino de mi padre;
estoy a sus órdenes, y de él depende conceder
mi subsistencia, imponerme privaciones[4].

Se da cuenta, por otra parte, de que esta existencia tan dura ha terminado por disminuirla:

En estas condiciones, no puedo ser razonable, amigas,
ni buena. A quien se le ha hecho tanto mal
no se le puede impedir ser malvado[5].

En ese momento la hermana de Electra, Crisótemis, llega llena de buenos consejos. Crisótemis ha dispuesto su vida muy cómodamente. Ha cedido a la fuerza, se ha sometido por completo. En recompensa, es tratada como la hija de la casa mientras Electra es vestida, alimentada y tratada como una esclava. Crisótemis no se siente desdichada. Por supuesto, el hombre bajo cuyo techo vive, al que debe adular, al que debe complacer para ser bien tratada, es el hombre que mató a su padre. Pero Crisótemis prefiere no pensar en ello. ¡La vida es mucho más cómoda cuando uno se somete a las peores injusticias y olvida que son injusticias! Crisótemis asiste a los sufrimientos de Electra sin comprenderlos, con un poco de piedad y mucha irritación. ¿Por qué no someterse cuando se es el más débil? ¡Todo se arreglaría tan bien si Electra no fuera tan obstinada! Crisótemis se lo ha dicho con frecuencia. Se lo sigue repitiendo. Electra rechaza violentamente sus consejos:

No, no, jamás, en ningún caso,
aunque me concedieran los favores de los que estás
tan orgullosa, nunca cederé ante esas gentes.
Para ti las mesas ricamente surtidas, para ti la vida abundante.

3. *Ibid.*, 185-192.
4. *Ibid.*, 263-265.
5. *Ibid.*, 307-309.

No violentar mi corazón será mi alimento.
No envidio tus privilegios[6].

Crisótemis informa a su hermana de que Egisto, cansado de sus continuas lágrimas, ha decidido encerrarla lejos, en un calabozo. Electra, que no puede más, que preferiría morir a ceder pero que debe resistir cada vez más penosamente para no ceder, acoge esta noticia con una especie de alivio. Ha llegado a ese grado de sufrimiento en que sólo se pide que termine de cualquier manera.

Que Egisto llegue cuanto antes[7]
Que yo me vaya lo más pronto posible lejos de todos vosotros[8].

Crisótemis no comprende:

Sin embargo, vivirías feliz si fueras razonable.

Pero Electra responde con sombría obstinación:

No me aconsejes que traicione a quienes amo[9].

Felizmente, Crisótemis trae otra noticia más tranquilizadora. Clitemnestra, dice, ha tenido un sueño que parece anunciar la llegada de Orestes. En aquella época todo el mundo creía en los sueños. Electra recupera la esperanza. Crisótemis se aleja al ver llegar a Clitemnestra. Clitemnestra y Electra intercambian palabras duras, amargas y violentas; después, Clitemnestra, siempre bajo la impresión de su sueño, pronuncia una extraña oración por la que pide a Dios, en términos velados, la muerte de dos de sus hijos, Orestes y Electra.

Apenas ha terminado de hablar cuando se ve aparecer a un anciano. Se diría que la oración de Clitemnestra ha sido atendida antes de ser pronunciada; pues ese anciano viene a contar cómo Orestes se mató por accidente en el curso de una competición deportiva.

En realidad, Orestes no ha muerto. Está bien vivo y se encuentra no lejos de allí. Es él quien ha enviado al anciano para que cuente esa historia. Tiene la intención de ir luego él mismo, lle-

6. *Ibid.*, 359-364.
7. *Ibid.*, 387.
8. *Ibid.*, 391.
9. *Ibid.*, 394 y 395.

vando una de esas vasijas llamadas urnas en las que se depositaban las cenizas de los muertos; pues en aquel tiempo se incineraban los cadáveres. Sabe que nadie le reconocerá. Dirá que lleva las cenizas de Orestes. Egisto y Clitemnestra se sentirán entonces tranquilos, bajarán la guardia, y él podrá matarlos fácilmente por sorpresa.

Pero el detallado relato del viejo convence a todo el mundo de que Orestes ha muerto. Electra se siente perdida. Clitemnestra hace alarde insolentemente de su desamparo:

¡Por fin vais a quedaros tranquilos, Orestes y tú![10].

Electra no tiene ya nada de su antiguo orgullo. Responde como se puede responder cuando se está vencido:

¡Estamos reducidos al silencio! ¡No podremos reducirte a ti![11].

Después la dejan sola. Podrá al menos llorar sin coacción:

¡Orestes amado, al morir causas mi pérdida![12].
¡Desdichada de mí!, ¿qué puedo hacer ahora?
Estoy sola, privada de ti
y de mi padre. De nuevo caeré bajo las órdenes
de esas gentes a las que odio más que a nada en el mundo[13].
Pero no. El tiempo que me queda de vida
ya no lo quiero. En el umbral de esta puerta
me sentaré, y, sin amigos, esperaré que mi vida se extinga[14].

Pero Crisótemis llega corriendo. No ha escuchado el relato del viejo; cree tener motivo para suponer que Orestes está allí. Electra le informa de la muerte de Orestes. Crisótemis llora. Pero Electra ya no llora. Ha recuperado su sombría energía. Ya no se trata de dejarse morir en el umbral de la puerta. Puesto que ya no puede contar con la protección de Orestes, quiere intentar matar a Egisto por sí misma. No tiene armas ni vigor físico ninguno. No importa. Explica fríamente a su hermana que ninguna de las dos tiene nada que perder. Su único futuro es envejecer miserablemente, sin afecto, sin marido, sin hogar, sin recursos, vivir siempre de las limos-

10. *Ibid.*, 795.
11. *Ibid.*, 796.
12. *Ibid.*, 808.
13. *Ibid.*, 812-815.
14. *Ibid.*, 817-819.

nas de Egisto y obedecer sus órdenes. Más vale arriesgarlo todo. Electra pide a su hermana que la ayude.

Crisótemis está espantada. Hay personas que, aun cuando no tengan casi nada que perder, se asustan tanto más ante la posibilidad de perder lo poco que se les deja. Crisótemis es así. No comprende que se ose siquiera a hablar de resistencia cuando se es débil y se está sometido a alguien más fuerte. Tiembla al pensar que alguien las pueda haber oído y se las condene a muerte, tal vez incluso a una muerte lenta con tortura. Este miedo, bastante comprensible, le parece a Electra cobardía. Las dos hermanas se separan irritadas.

En ese momento se ve aparecer a su hermano. Lleva la urna que debe hacer creer a todo el mundo que Orestes está muerto. El hermano y la hermana se encuentran así en presencia uno del otro, pero no se reconocen. Cuando se marchó, Orestes era un niño; ahora es un hombre. Electra era una muchacha bella y lozana; el sufrimiento ha hecho de ella un ser sin edad, irreconocible, en cuyo rostro sólo se puede leer la tristeza.

Electra recibe un golpe en el corazón al ver aquella urna que, piensa, contiene las cenizas de su hermano. Suplica que se la deje unos instantes. La sostiene en sus manos, y le habla como se habla a los muertos cuando se es sumamente desdichado:

> ¡Los restos del cuerpo de mi hermano! No es así como yo le esperaba,
> no vuelves como te vi partir.
> Ya no eres nada: te sostengo en mis manos,
> y te vi partir, de niño, radiante de vigor[15].

Se pierde un instante en la evocación de la dicha pasada: la infancia de Orestes, los dulces cuidados con que ella le rodeaba, su ternura mutua. Pero pronto el dolor vuelve más fuerte:

> Ahora todo eso se desvanece en un solo día
> contigo, que estás muerto. Pues todo te llevas
> contigo como un huracán[16]...

Electra vuelve a contemplar la urna:

15. *Ibid.*, 1126-1130.
16. *Ibid.*, 1149-1151.

Es, pues, así como vuelves a mí. En lugar de tu aspecto
amado, cenizas y una sombra vana[17]...
¡Ay! cómo has causado mi pérdida, hermano querido.
Recíbeme ahora en tu morada[18]...
pues veo que los muertos no sufren[19].

Algunas mujeres de la ciudad, que se encuentran allí, invitan a Electra a ser razonable:

Naciste de un padre mortal, Electra, modérate;
También Orestes era mortal. No hay que llorar demasiado[20].

Pero mientras Electra lloraba así por una desdicha imaginaria, Orestes empieza a sufrir cruelmente por una demasiado real. Aquel ser miserable que está allí, ante él, esa muchacha vestida con harapos, demacrada, ya envejecida, marchita por la soledad y la miseria, lo ha comprendido al oírla hablar, es su hermana. No puede contener unas palabras dolorosas.

¡Dios mío, qué lamentable miseria tengo ante los ojos!
¡Cómo han hecho languidecer vergonzosa y criminalmente ese cuerpo![21].

Electra no comprende:

Supongo que no es por mí, extranjero, por quien te afliges...[22].

Como todos los desdichados, Electra encontraba completamente natural que nadie en el mundo prestara atención a su sufrimiento. Necesita unos minutos para comprender que allí hay alguien que se interesa verdaderamente por ella. Entonces se deja ir inmediatamente a la dulzura de la confidencia, que tanto sosiega el corazón de los desdichados. Cuenta que la han obligado a vivir con los asesinos de su padre y a servirlos.

—¿Cómo te obligaron? ¿Con golpes, con hambre?
—Golpes, hambre, todos los males posibles.
—¡Desdichada! ¡Tu aspecto me inspira piedad!

17. *Ibid.*, 1159-1159.
18. *Ibid.*, 1164-1165.
19. *Ibid.*, 1170.
20. *Ibid.*, 1171-1172.
21. *Ibid.*, 1179-1181.
22. *Ibid.*, 1180.

—Eres el único, sábelo, que jamás haya sentido piedad por mí[23].

Orestes no aguanta más. Va decirlo todo. Quiere primero recuperar la urna, que Electra sostiene apretada contra el corazón. Electra se resiste. Orestes debe confesar que la urna está vacía:

—Las cenizas de Orestes no están ahí. Es una ficción.
—¿Dónde está pues la tumba del desdichado?
—No existe. Los vivos no tienen tumba[24].

Electra calla un momento. Se le corta la respiración. Le da miedo comprender:

—¿Qué dices, hijo mío?
—Nada más que la verdad.
—¿Está entonces vivo?
— Sí, estoy vivo.
—¿Serás tú él?
—Mira en mi dedo este anillo de mi padre, y ve si digo la verdad[25].

La miseria, la soledad, la humillación, la desesperación, todo se desvanece. Al salir de la tristeza más profunda, hermano y hermana se vuelven a encontrar. Se miran a los ojos, se tocan, se reconocen; sus pensamientos se confunden en un mismo impulso de alegría pura:

—¡Oh luz bienaventurada!
—Luz bienaventurada, es cierto.
—Oh voz, ¿estás aquí?
—No escuches ya en otra parte.
—¿Te tengo en mis brazos?
—Guárdame así siempre[26].

Electra estalla en exclamaciones de alegría. Orestes apenas puede calmarla. Se impone la prudencia, pues la obra de liberación no está todavía cumplida. Pero pronto se presenta una ocasión favorable. Orestes mata a Clitemnestra y Egisto. Finalmente, la opresión es quebrantada. Electra es libre.

23. *Ibid.*, 1195-1196, luego 1199-1200.
24. *Ibid.*, 1217-1219.
25. *Ibid.*, 1220-1223.
26. *Ibid.*, 1224-1226.

«PRIMAVERA»
DE MELEAGRO

El invierno ventoso lejos de nuestro aire ha desaparecido;
Púrpura sonríe, trayendo flores, oh primavera, tu estación;
La tierra sombría tiernamente se ha cubierto de hierba;
En los árboles con su savia, nueva es la cabellera de hojas.
Esos cuya dulce bebida, nutricia, es el rocío de la aurora,
Los prados ríen, mientras se abre la rosa.
Lleva alegría con su flauta el pastor por los montes que canta,
Y los blancos cabritos dan placer al pastor de las cabras.
Ya navegan sobre las vastas olas los marineros
Al soplo sin peligro del Céfiro que de las velas hace senos.
Ya se grita evohé por el que trae las uvas, Dioniso;
Flores en racimo coronan los cabellos, flores de hiedra.
En sus sabios trabajos las que nacen de los bueyes, las abejas,
Tan bellos, están ocupadas; en su colmena puestas trabajan
La blanca y fresca y porosa belleza de la cera.
Por doquier los pájaros, raza de clara voz, cantan,
Los alciones sobre las olas, las golondrinas alrededor de los tejados,
Los cisnes a la orilla del río y en el bosque el ruiseñor.
Si pues en los bosques la alegría llega al follaje y la tierra florece,
Si silba el pastor, si retozan los lanudos rebaños,
Si los marineros navegan, si Dioniso dirige los coros,
Si cantan los seres alados, si trabajan las abejas,
¿No debe también, el poeta, cantar a la primavera?

SEGUNDA PARTE

DIOS EN PLATÓN

Espiritualidad en Platón. *I.e.*, espiritualidad griega. Aristóteles es tal vez en Grecia el único *filósofo* en sentido moderno, y enteramente fuera de la tradición griega. Platón es todo lo que tenemos de la espiritualidad griega, e incluso en obras de vulgarización.

Hay que adivinar. Por el hecho de que una idea no se encuentre en él, o no explícitamente... ¿Quién es pues Platón? Un *místico* heredero de una tradición mística de la que Grecia entera estaba empapada.

Vocación de cada pueblo de la Antigüedad: un aspecto de las cosas divinas (salvo los romanos). Israel: unidad de Dios. India: asimilación del alma a Dios en la unión mística. China: modo de operación propio de Dios, plenitud de la acción que parece inacción, plenitud de la presencia que parece ausencia, vacío y silencio. Egipto: inmortalidad, salvación del alma justa después de la muerte, por la asimilación a un Dios doliente, muerto y resucitado, caridad con el prójimo. Grecia (que sufrió mucho la influencia de Egipto): miseria del hombre, distancia, trascendencia de Dios.

La historia griega comenzó con un crimen atroz, la destrucción de Troya. Lejos de gloriarse de este crimen como hacen de ordinario las naciones, ellos se atormentaron por su recuerdo como por un remordimiento. De ahí tomaron el sentimiento de la miseria humana. Ningún pueblo ha expresado como ellos la amargura de la miseria humana.

> Dos toneles se hallan colocados en el umbral de Zeus,
> donde están los dones que concede, malos en uno, buenos en el otro.

Aquellos para los que mezcla los dones Zeus, el que lanza el rayo,
Están ora en la desgracia, ora en la prosperidad.
A aquel a quien concede dones funestos, lo expone a los ultrajes.
La horrible necesidad lo persigue a través de la tierra divina.
Anda errante y no recibe atención ni de los hombres ni de los dioses[1].

No hay cuadro de la miseria humana más puro, más amargo y más conmovedor que la *Ilíada*. La contemplación de la miseria humana en su verdad implica una espiritualidad muy alta.

Toda la civilización griega es una búsqueda de puentes a tender entre la miseria humana y la perfección divina. Su arte al que nada es comparable, su poesía, su filosofía, la ciencia de la que son inventores (geometría, astronomía, mecánica, física, biología) no eran más que puentes. Ellos inventaron (?) la idea de *mediación*. Nosotros hemos guardado estos puentes para mirarlos. Tanto creyentes como descreídos. Pero no tenemos casi ningún indicio de la espiritualidad griega hasta Platón.

Sin embargo, he aquí algunos fragmentos. Fragmento órfico:

Encontrarás cerca de la morada de los muertos, a la izquierda, una fuente.
Junto a ella, enteramente blanco, se yergue un ciprés.
A esa fuente no vayas, no te acerques a ella.
Encontrarás otra que sale del lago de la Memoria,
agua fría que brota. Unos guardias se mantienen delante.
Diles: Yo soy la hija de la Tierra y del Cielo estrellado,
pero tengo mi origen en el Cielo. Eso vosotros mismos lo sabéis.
La sed me consume y me mata. ¡Ah! dadme deprisa
el agua fría que brota del lago de la Memoria.
Y ellos te permitirán beber en la fuente divina,
y entonces entre todos los héroes reinarás[2].

Esta Memoria coincide con el principio de la reminiscencia platónica y de la «memoria dolorosa»[3] de Esquilo. Es el conocimiento de las cosas divinas. El ciprés blanco guarda tal vez relación con el Árbol de la ciencia del bien y del mal, que, según la «Búsqueda del santo Grial», era completamente blanco.

1. *Ilíada*, XXIV, 527-533.
2. Diels, 5.ª ed., I, p. 15. [H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlin, 1934-1937.]
3. *Agamenón*, 180.

Este texto contiene ya una parte de la espiritualidad griega tal como aparece en Platón. Contiene muchas cosas. Que somos hijos del Cielo, es decir de Dios. Que la vida terrenal es un olvido. Aquí abajo estamos en el olvido de la verdad trascendente y sobrenatural. Después, que la condición de la salvación es la sed. Es necesario tener sed de esta verdad olvidada hasta sentir que la sed nos mata. Por último, que la sed se sacia sin duda alguna. Si tenemos la suficiente sed de esta agua, y si sabemos que nos corresponde beber de ella en tanto que hijos de Dios, nos será concedida.

Pitagóricos. Centro de la civilización griega. No se sabe casi nada de ellos, sino por Platón.

Fragmentos de Heráclito, Λόγος, Zeus, fuego eterno, fragmento de Cleantes.

Hipólito de Eurípides: castidad absoluta con vistas a un comercio de amistad mística con la divinidad.

Platón. Saber dos cosas respecto a él.

1) No es un hombre que haya descubierto una doctrina filosófica. Contrariamente a todos los demás filósofos (sin excepción, creo) repite constantemente que él no ha inventado nada, que no hace más que seguir una tradición, que unas veces nombra y otras no. Ha de bastar con su palabra.

Se inspira unas veces en filósofos anteriores de los que poseemos fragmentos y cuyos sistemas asimiló en una síntesis superior, otras en su maestro Sócrates, otras en tradiciones griegas secretas de las que no sabemos casi nada excepto por él, la tradición órfica, la tradición de los Misterios de Eleusis, la tradición pitagórica que es la madre de la civilización griega, y muy probablemente en las tradiciones de Egipto y de otros países de Oriente. No sabemos si Platón era lo mejor que había en la espiritualidad griega: no nos ha quedado otra cosa. Pitágoras y sus discípulos, sin duda aún más maravillosos.

2) No poseemos de Platón más que obras de vulgarización destinadas al gran público. Se las puede comparar con las parábolas del Evangelio. Por el hecho de que una idea no se encuentre en ellas, o no se encuentre explícitamente, nada permite pensar que Platón y los otros griegos no la tuvieran.

Hay que tratar de penetrar en el interior deteniéndose en unas indicaciones a veces muy breves, comparando textos dispersos.

Mi interpretación: Platón es un místico auténtico e incluso el padre de la mística occidental.

Textos sobre Dios.

(Advertencia sobre θεοί, θεός, ὁ θεός. Θεοί: o se divierte. O: la divinidad [cf. Elohim]. O a menudo algo análogo a los ángeles: seres finitos, pero perfectamente puros.)

Teeteto, 176

Teodoro: Sócrates: si convencieras a todo el mundo como a mí, habría más paz y menos mal entre los hombres.

Sócrates: Sin embargo no es posible que el mal desaparezca, Teodoro. Porque es necesario que haya siempre algo que sea más o menos contrario al bien (ὑπεναντίον) y ese algo no puede tener su lugar entre los dioses; sino que es necesario que circule en medio de la naturaleza mortal, en este mundo. Por ello hay que esforzarse por huir de aquí abajo lo más rápidamente que se pueda. La huida es la *asimilación* a Dios en la mayor medida posible. Esta asimilación consiste en llegar a ser justo y santo con la ayuda de la razón. Sin embargo, querido, no es fácil persuadir a la gente de que hay que huir del pecado y buscar la virtud por otro motivo que el del común de los hombres, que no quieren parecer malos, que quieren parecer virtuosos. Eso es una simpleza de vieja, creo. La verdadera razón hela aquí: *Jamás, de ninguna manera, es Dios injusto.* Es justo en grado supremo, y no hay nada más semejante a él que aquel de nosotros que es lo más justo posible. En el conocimiento de esto están la sabiduría y la virtud verdaderas. Ser desconocedor de esto es manifiestamente ser estúpido y vil. Las otras habilidades aparentes, las otras sabidurías que conciernen a la política, al poder, a la técnica, son groseras y mercenarias. En cuanto a los que cometen injusticias, cuyas palabras o acciones son impías, vale más no admitir que puedan ser temibles (hábiles) por (en) su maldad. Porque los reproches les hacen exultar, y creen que se les mira como no siendo vacíos, pesos inútiles de tierra, sino machos (seres viriles) tal como se debe ser para permanecer sano y salvo en una ciudad. Hay que decir la verdad, a saber: que ellos son tanto más lo que no creen ser cuanto menos creen serlo. Pues ignoran el castigo de la injusticia; y esa es la cosa del mundo que menos hay que ignorar. No es lo que ellos creen, la muerte y los golpes que algunas veces los hombres injustos no sufren, sino otro castigo al que es imposible escapar. Hay en la realidad dos modelos, uno divino y bienaventurado, otro privado de Dios y miserable. Ellos no ven que sea así. Su estupidez, su extrema ignorancia les oculta que, por el hecho de sus acciones injustas, son semejantes al segundo y diferentes del primero. Son castigados por el hecho de que viven la vida que concuerda con el modelo al que se parecen.

Ideas principales: *Huida.* Pitágoras: Que aquel que se va no vuelva. (Violencia del miedo, junio de 1940.) – *Asimilación* (cf. geometría, *Epinomis*): *Dios es perfectamente justo.* Griegos *obsesionados* por la idea de justicia (¿a causa de Troya?). Están muertos por haberla abandonado. Dos morales, una exterior, que es humana, otra, la verdadera, que es sobrenatural y viene de Dios y se confunde con el conocimiento (γνῶσις, palabra del Evangelio) de la verdad más alta (advertencia sobre las cuatro virtudes). La recompensa del bien consiste en el hecho de ser bueno, el castigo del mal en el hecho de ser malo, y son una recompensa y un castigo *automáticos (yo no juzgo, ellos se condenan a sí mismos).*

(*Consecuencia muy importante* de esta «asimilación». Las *ideas* de Platón son los pensamientos de Dios o los atributos de Dios.)

Dicho de otro modo: mientras que en el ámbito de la naturaleza (incluso psicológica) el mal y el bien se producen sin cesar mutuamente, en el ámbito espiritual el mal no produce más que mal y el bien no produce más que bien. (Evangelio.) Y el bien y el mal consisten en el contacto (contacto por similitud) o la separación de Dios. (Se trata pues de algo bien distinto de una concepción abstracta de Dios que la inteligencia humana pueda alcanzar sin ayuda de la gracia, más bien de una concepción experimental.)

¿Qué es la justicia? ¿Cómo es posible la imitación de Dios por un hombre? Nosotros tenemos una respuesta. Es Cristo. ¿Cuál es la respuesta de Platón?

República, II, 360 ss. (cf. *Hipólito* de Eurípides):

... No quitemos nada ni a la injusticia del injusto ni a la justicia del justo, sino consideremos al uno y al otro en su perfección. [*Todo le sale bien al injusto.*] ... Consideremos al justo... hombre simple y generoso, que, como dice Esquilo, no quiere la apariencia, sino la realidad de la justicia. Quitémosle pues la apariencia... Que se quede desnudo de todo excepto de justicia. Sin cometer jamás la injusticia, que tenga la reputación de la mayor injusticia, para que sea probado en su justicia por el hecho de que no será debilitado (τέγγεσθαι) por la mala reputación y sus efectos, sino que será inquebrantable hasta la muerte, atravesando la vida con la apariencia de la injusticia y la realidad de la justicia... El justo en esta disposición será azotado, torturado, encadenado, le quemarán los ojos, y al cabo de todos sus males será [*empalado*] [*crucificado*] y sabrá que lo que hay que querer no es la realidad sino la apariencia de la justicia...

Adimanto quiere que se haga abstracción también de la salvación y de la condenación.

No nos demuestres solamente que la justicia vale más que la injusticia, sino por qué operación cada una por sí misma vuelve a quien la posee ya sea bueno o malo. Y es necesario eliminar las apariencias. Debes quitar a cada una su apariencia verdadera e imprimirle la apariencia contraria; sin lo cual diremos que alabas no la justicia, sino la apariencia de justicia... Así muéstranos no sólo que la justicia vale más que la injusticia, sino mediante qué operación la justicia misma por sí misma vuelve bueno al que la posee, y esto tanto si es manifiesta como si está oculta a los dioses y a los hombres.

Suprimir la apariencia de justicia incluso con respecto a Dios. Que el justo sea abandonado incluso por Dios.

En el *Gorgias* volvemos a encontrar esta imagen de la desnudez ligada a la de la muerte.

Gorgias, 523:

Escucha un bellísimo relato. Tú pensarás que es una fábula, pero yo pienso que es un relato. Te lo voy a decir como verdad.

[En otro tiempo] el juicio era ejercido por los vivos sobre los vivos; cada cual era juzgado el día en que debía morir. Por eso los juicios eran malos. Plutón y los guardianes de las Islas Bienaventuradas vinieron a decir a Zeus que a los dos lados acudían hombres que no lo merecían. Zeus dijo entonces: «Pues bien, yo pondré fin a eso. Ahora se pronuncian malos juicios. Eso es porque a aquellos a quienes se juzga se les juzga vestidos; puesto que son juzgados vivos. Pues muchos de los que tienen almas criminales están vestidos de cuerpos hermosos, de nobleza, de riqueza; y cuando tiene lugar el juicio, muchos testigos se les unen para atestiguar que han vivido justamente. Todo eso impresiona a los jueces. Y además, ellos también juzgan vestidos. Los ojos, las orejas, todo su cuerpo es un velo delante de su alma. Todo eso se les pone delante, sus propios vestidos y los de los acusados. En primer lugar, pues, es necesario que los hombres no conozcan de antemano la hora de su muerte; ahora la conocen. Que se le diga a *Prometeo* que ponga fin a eso. Después es necesario que estén desnudos en el juicio, todos ellos; es necesario, pues, que sean juzgados muertos. El juez también debe estar desnudo, debe estar muerto; con su alma sola debe contemplar el alma sola de cada uno inmediatamente después de la muerte, abandonada por todos sus allegados y habiendo dejado en la tierra toda la apariencia de aquí abajo, a fin de que el juicio sea justo. Yo, sabiendo estas

cosas antes que vosotros, he escogido como jueces a mis hijos..., y cuando estén muertos juzgarán en la pradera, en la encrucijada de la que parten los dos caminos, el que va a las Islas Bienaventuradas, el que va al Tártaro».

La muerte a mi parecer no es otra cosa que la separación de dos cosas, el alma y el cuerpo; y cuando están separadas cada una está poco más o menos en el mismo estado que cuando el hombre vivía... Si alguien... tenía el cuerpo grande... su cadáver es grande... y así con lo demás. Si de vivo tenía sobre el cuerpo señales de latigazos, cicatrices de golpes y de heridas, se ve todo eso también sobre su cuerpo cuando está muerto. Me parece que ocurre lo mismo con el alma. Todo en el alma se hace ostensible cuando está desnuda y despojada del cuerpo, las disposiciones naturales y los efectos que sufre por cada apego a un objeto. Cuando se llega ante el tribunal... [el juez] contempla el alma de cada uno sin saber a quien pertenece, pero a menudo, al coger la del gran rey o de otro rey o de otro poderoso, ve que por causa de sus perjurios y de sus injusticias está llena de latigazos y de cicatrices que le ha impreso cada acción, que todo está en ella retorcido por efecto de la mentira y de la vanidad, que no hay en ella nada recto porque ha sido criada sin verdad.

Créeme, pues, y sígueme a ese lugar que asegura cuando se llega a él una vida y una muerte felices. Y permítele a cualquiera que te desprecie como si fueras insensato, que te ultraje, si quiere, y por Zeus soporta también con firmeza la vergüenza de esa bofetada de la que tanto hablas; pues allá no sufrirás nada terrible si eres verdaderamente bueno y bello, ejercitado en la virtud.

Se encuentra en este texto:

1) De nuevo la idea de que el juicio no es más que la expresión de lo que cada uno es en realidad. No una apreciación de lo que ha hecho, sino la constatación de lo que es. Las malas acciones no cuentan más que por las cicatrices que dejan en el alma. No hay en él nada arbitrario; una necesidad rigurosa.

2) La imagen de la *desnudez* ligada a la de la *muerte* (¿El texto más antiguo?...) Esta doble imagen es mística por excelencia.

No hay hombre por sabio, por clarividente, por justo que sea, que no esté influido por el aspecto físico y más todavía por la situación social de la gente («si creéis...»). Efecto de la imaginación. Nadie es insensible a los vestidos. Victoria o derrota, etc.

La verdad está tapada por todo esto. *La verdad es secreta.* («Vuestro padre que está en el secreto...») La verdad no se manifiesta más que en la desnudez, y la *desnudez es la muerte, es decir*

la ruptura de todas las ataduras que constituyen para cada ser humano la razón de vivir: los allegados, la opinión del prójimo, las posesiones materiales y morales, todo.

Platón no lo dice, pero implica que para hacerse justo, lo cual exige el conocimiento de sí, hay que permanecer desde esta vida desnudo y muerto. El examen de conciencia exige esta ruptura de todas las ataduras que constituyen nuestras razones de vivir.

Lo dice además explícitamente en el *Fedón*[4]:

> Los que se aplican como conviene a la búsqueda de la sabiduría no se ejercitan en otra cosa más que en morir y en estar muertos... La muerte no es otra cosa que el hecho para el alma de estar separada del cuerpo... El alma de aquel que busca la sabiduría desprecia el cuerpo y huye lejos de él y busca estar sola consigo misma... Si queremos conocer cualquier cosa de manera pura, debemos separarnos del cuerpo y contemplar las cosas con el alma misma... Sólo en ese momento, parece ser, poseeremos lo que deseamos, aquello de lo que nos decimos enamorados, la razón; es decir después de nuestra muerte, no en tanto que vivamos. Pues si con el cuerpo es imposible conocer nada de manera pura, una de dos, o no poseeremos jamás el saber, o sólo después de nuestra muerte; pues entonces el alma estará en sí misma, por sí misma, lejos del cuerpo, no antes. Y en tanto que vivamos, parece que estaremos tanto más próximos al saber cuanto no tengamos ni comercio ni unión con el cuerpo, fuera de lo estrictamente necesario; que no estaremos llenos de su naturaleza; que nos purificaremos de él hasta que el mismo Dios nos libere... La purificación consiste en separar lo más posible el alma del cuerpo, en ponerla sola consigo misma, sin ningún contacto con el cuerpo, en concentrarla y recogerla; en hacerla habitar, en la medida de lo posible, ahora y en el futuro, sola consigo misma y como liberada de las ataduras del cuerpo. Ahora bien, esto, el desprendimiento y la separación del alma respecto del cuerpo, recibe el nombre de muerte.

Es casi seguro que esta doble imagen de la desnudez y de la muerte como símbolo de la salvación espiritual viene de las tradiciones de esos cultos secretos que los antiguos llamaban misterios. Texto babilónico de Ístar en los infiernos. Siete puertas: «En cada una nos despojamos de algo». Sentido de la imagen de la puerta: llamad y se os abrirá. Osiris, y por consiguiente Dioniso, muerto y resucitado. – Descenso a los infiernos como iniciación.

4. 64a-67d.

Papel de esta doble imagen en la espiritualidad cristiana. Muerte, san Pablo. Desnudez, san Juan de la Cruz, san Francisco.

Si la justicia exige que durante esta vida se esté desnudo y muerto, es evidente que eso es algo imposible para la naturaleza humana, sobrenatural.

Lo que impide al alma asimilarse a Dios por la justicia es en primer lugar la carne, de la que Platón dice siguiendo a los órficos y los pitagóricos: «El cuerpo es la tumba del alma»[5].

Filolao: «[Sabemos] por el testimonio de los antiguos teólogos y profetas que por efecto de un castigo el alma está ligada al cuerpo y como sepultada en esta tumba»[6].

Numerosos textos de Platón sobre el peligro de la carne.

Platón recuperó también otra imagen de los pitagóricos al comparar la parte sensible y carnal del alma, sede del deseo, con un tonel, que en algunos casos tiene fondo y en otros está agujereado. En aquellos que no han recibido la luz el tonel está agujereado, y están continuamente ocupados en verter en él todo lo que pueden sin poderlo llenar nunca[7].

Pero un obstáculo mayor que la carne es la sociedad. Imagen terrible a propósito de esto. Una idea de primera importancia en Platón, que recorre todas sus obras, pero que no es explícitamente expresada más que en este pasaje, por razones que el propio pasaje explicará. Nunca se le concede bastante importancia.

¿Crees como el vulgo que hay solamente algunos adolescentes corrompidos por los sofistas? ¿Crees que merece la pena que se hable de esa corrupción, de la que ejercen algunos sofistas, simples particulares? Los que hablan de ella son precisamente los mayores sofistas: son ellos los que hacen la totalidad de la educación, los que modelan según su deseo a hombres y mujeres, a jóvenes y a viejos. —¿Cuándo? —Es —dijo Sócrates— cuando una multitud numerosa reunida en una asamblea, un tribunal, un teatro, un ejército o cualquier otro lugar de reunión masiva, censura o alaba palabras o actos con un gran tumulto. Censuran y alaban en exceso, gritan, baten palmas, y las mismas rocas y el lugar donde se encuentran hacen eco redoblando el estruendo de la censura y de la alabanza.

5. *Gorgias*, 493a; *Cratilo*, 400c.
6. Diels, *op. cit.*, p. 414.
7. *Gorgias*, 493a-494a.

N.B. Esto parece particular de Atenas, pero hay que transponerlo. Lo que sigue muestra que Platón tiene a la vista todo tipo de vida social sin excepción.

En tales circunstancias, ¿cuál debe de ser el estado de ánimo de un joven? ¿Qué educación individual podría resistirse a quedar sumergida en esas censuras y esos elogios, no marcharse llevada al azar por el oleaje? Considerará entonces unas cosas bellas, otras vergonzosas conforme a la opinión de los demás; se atará a las mismas cosas que ellos, se volverá semejante a ellos. —Será violentado en extremo, Sócrates. —Y sin embargo, dijo Sócrates, no he hablado todavía de la mayor violencia. —¿Cuál? —La violencia que esos educadores, esos sofistas ejercen sobre aquellos a quienes no convencen. ¿Ignoras que aquel que no se deje convencer es castigado por ellos con la infamia, la confiscación y la muerte? ¿Crees pues que otro sofista, un simple individuo, puede enfrentarse a esto eficazmente? No por cierto, e incluso proponérselo sería una gran locura.

Pues no hay, no ha habido ni habrá jamás otra enseñanza concerniente a la moralidad que la de la multitud. Al menos no otra enseñanza humana. Pues para quien es divino es necesario, según el proverbio, hacer excepción. Hay que saber bien esto. Cualquiera que se salve y llegue a ser lo que debe ser cuando las ciudades tienen semejante estructura, ese, si se quiere hablar correctamente, debe ser llamado salvo por efecto de una predestinación que procede de Dios (θεοῦ μοῖραν)[8].

N.B. Es imposible afirmar más categóricamente que la gracia es la única fuente de salvación, que la salvación viene de Dios y no del hombre. Las alusiones a los tribunales, al teatro, etc., que se relacionan con las costumbres atenienses, podrían hacer creer que esta concepción no tiene un alcance general; pero las palabras «no hay, no ha habido ni habrá jamás...» muestran lo contrario. La multitud se impone de uno u otro modo en todas las sociedades sin excepción. Hay dos morales, la moral social y la moral sobrenatural, y sólo los que están iluminados por la gracia tienen acceso a la segunda.

La sabiduría de Platón no es una filosofía, una búsqueda de Dios por medio de la razón humana. Una búsqueda así la hizo Aristóteles tan bien como pueda hacerse. Pero la sabiduría de Platón no es otra cosa que una orientación del alma hacia la gracia.

8. *República*, VI, 492a-493a.

En cuanto a los particulares que dan lecciones retribuidas, la multitud los llama sofistas y los ve como rivales. Pero no enseñan más que las opiniones de la multitud, opiniones que se forman cuando la multitud está reunida. Es a eso a lo que ellos llaman sabiduría. Imagina un animal grande y fuerte; el que lo cuida aprende a conocer sus iras y sus deseos, cómo hay que acercársele, por dónde hay que tocarlo, en qué momentos y por qué causas se vuelve irritable o dulce, qué gritos tiene costumbre de lanzar cuando está de tal o cual humor, qué palabras son capaces de apaciguarlo y de irritarlo. Imagina que, habiendo aprendido todo esto con la práctica, a fuerza de tiempo, lo llama una sabiduría; que le componga un método y que haga de ello materia de enseñanza. Verdaderamente él no sabe en absoluto lo que entre estas opiniones y estos deseos es bello o feo, bueno o malo, justo o injusto. Aplica todos estos términos en función de las opiniones del gran animal. Lo que complace al animal lo llama bueno, lo que repugna al animal lo llama malo, y no hay otro criterio al respecto. A las cosas necesarias, las llama justas y bellas, pues es incapaz de ver o de mostrar a otro *hasta qué punto difieren en realidad la esencia de lo necesario y la del bien.*

¿No sería ese un extraño educador? Pues bien, así es exactamente el que cree poder mirar como constituyendo la sabiduría las aversiones y los gustos de una multitud constituida por elementos dispares ya se trate de pintura, de música o de política. Ahora bien, si alguien tiene comercio con la multitud y le comunica una poesía o cualquier otra obra de arte o una concepción política, si toma a la multitud como maestra fuera del dominio de las cosas necesarias, una necesidad de bronce le hará hacer lo que la multitud apruebe[9].

Este gran animal, que es la bestia social, es con toda evidencia el mismo que la bestia del Apocalipsis.

Esta concepción platónica de la sociedad como un obstáculo entre el hombre y Dios, obstáculo que sólo Dios puede franquear, puede también relacionarse con las palabras del diablo a Cristo en san Lucas.

Le mostró en un instante todos los reinos de la tierra. Y el diablo le dijo: Te daré todo el poder y la gloria que les están unidos. Pues me han sido entregados, a mí y a quien me plazca hacer partícipe[10].

Entre paréntesis, semejante teoría de la sociedad implica que la sociedad es esencialmente mala (en lo que Maquiavelo no es

9. *Ibid.*, 493a-d.
10. Lucas, 4, 5-6.

más que un discípulo de Platón, como casi todos los hombres del Renacimiento), y que la reforma o la transformación de la sociedad no puede tener otro objeto razonable que volverla lo menos mala posible. Eso es lo que había comprendido Platón, y su construcción de una ciudad ideal en la *República* es puramente simbólica. Contrasentidos frecuentes al respecto.

Palabras de Richelieu. Maquiavelo. Marxismo, en lo que tiene de verdad. — Mal irreductible que sólo se puede tratar de limitar. Regla: No someterse a la sociedad fuera del ámbito de las cosas necesarias.

Es difícil captar el alcance de esta concepción de Platón, porque no se sabe hasta qué punto somos esclavos de las influencias sociales. Por su misma naturaleza esta esclavitud es casi siempre inconsciente, y en los momentos en los que aparece en la conciencia existe el recurso del autoengaño para ocultarla.

Dos observaciones, para aclarar un poco:

1) Las opiniones del gran animal no son necesariamente contrarias a la verdad. Se forman al azar. *Ama ciertas cosas malas y odia ciertas cosas buenas; pero por otra parte hay cosas buenas a las que ama y cosas malas que odia.* Pero allí donde sus opiniones *son conformes con la verdad son esencialmente extrañas a la verdad.*

Ej.: Si uno tiene deseo de robar y se reprime, hay una gran diferencia entre reprimirse por obediencia al gran animal o por obediencia a Dios.

Lo enojoso es que uno puede muy bien decirse que obedece a Dios y obedecer realmente al gran animal. Porque las palabras siempre pueden servir como etiqueta de cualquier cosa.

Así el hecho de que sobre un punto se piense o se obre conforme a la verdad no prueba en absoluto que en ese punto no se sea esclavo del gran animal.

Todas las virtudes tienen su imagen en la moral del gran animal, salvo la humildad. La clave de lo sobrenatural. También ella es misteriosa, trascendente, indefinible, irrepresentable. (Egipto.)

2) De hecho todo lo que contribuye a nuestra educación *consiste exclusivamente en cosas que en una u otra época han sido aprobadas por el gran animal.*

Racine. *Andrómaca* y *Fedra*. Si hubiera comenzado por *Fedra*...

La historia; los hombres cuyo nombre ha llegado hasta nosotros se hicieron célebres gracias al gran animal. Los que él no hace célebres quedan desconocidos para sus contemporáneos y para la posteridad.

Advertir, en fin, que la censura del gran animal tuvo el poder de llevar a todos los discípulos de Cristo sin excepción a abandonar a su maestro. Como nosotros valemos mucho menos que ellos, es seguro que el gran animal tiene por lo menos tanto poder sobre nosotros sin que nos demos cuenta, lo que es mucho peor; en todos los instantes; en este mismo momento. Y la parte que tiene en nosotros, no la tiene Dios.

Habiendo admitido que la gracia emanada de Dios es necesaria, ¿en qué consiste, por qué procedimientos se cumple, de qué manera la recibe el hombre? Textos: *República, Fedro, Banquete.* Platón se sirve de imágenes. La idea fundamental de estas imágenes es que la disposición del alma que recibe y acoge la gracia no es otra cosa que el amor. El amor de Dios es la raíz y el fundamento de la filosofía de Platón.

Idea fundamental: el amor orientado hacia su objeto propio, es decir, la perfección, pone en contacto (*contacto*) con la única realidad absolutamente real. Protágoras decía: *El hombre es la medida de todas las cosas.* Platón responde: *Nada imperfecto es medida de cosa alguna*[11] y *Dios es la medida de todas las cosas*[12].

El bien está por encima de la justicia y de las otras virtudes; las buscamos en tanto que son buenas.

Banquete[13]: No es verdadero decir que un hombre quiere lo que le es propio (no egoísmo). No hay otro objeto de deseo para el hombre sino el bien.

Está claro que, en cuanto a la justicia y a la belleza, mucha gente prefiere la apariencia; e incluso aunque no sean realidad se ocupan de estas apariencias, las poseen, hacen juicios sobre ellas. Pero en cuanto al bien, nadie se contenta con poseer la apariencia. Todos buscan la reali-

11. *República,* VI, 504c.
12. *Leyes,* IV, 716c.
13. 205e-206a.

dad. En esta materia, cada cual desprecia la simple opinión. El bien es lo que toda alma busca, aquello por lo que actúa, presintiendo que es algo real, pero insegura e incapaz de captar suficientemente lo que es; y no puede sobre este punto tener como en otras materias una creencia firme[14].

(Se necesita algo más que una creencia...)

Sócrates dice que va a explicar el bien mediante una imagen.

República. Comparación entre el bien y el sol. (Advertir que el sol era una imagen de Dios para los egipcios; y que en el Perú, antes de que los españoles hubieran descubierto y aniquilado el país, se adoraba como única divinidad al sol, visto como símbolo de Dios, al que se consideraba demasiado elevado para ser objeto de culto directo.)

Hay muchas cosas bellas, muchas cosas buenas y así sucesivamente. Pero lo bello en sí mismo, el bien en sí mismo, y así sucesivamente, cuando hablamos de ellos, establecemos lo que es cada una de estas cosas según la idea única de una esencia única. Las cosas las vemos, no las concebimos (νοεῖσθαι). Las ideas las concebimos, no las vemos. Las cosas visibles las vemos por la vista. Pero cuando está lo visible y la vista, falta algo. Aunque el ojo posea la vista y pruebe a servirse de ella, y los objetos posean el color, sin embargo el ojo no verá y los colores no serán vistos si no hay una tercera cosa destinada precisamente a la visión, a saber, la luz... El sol no es la vista. No es el órgano de la vista que llamamos ojo. Pero de todos los órganos de los sentidos el ojo es el más parecido al sol.

Paréntesis sobre νοῦς y νοητός:

Al sol es al que yo llamaba la descendencia del bien, engendrado por el bien como algo análogo a (sí) mismo. Porque el bien es en el mundo espiritual (νοητός) al espíritu (νοῦς) y a las cosas espirituales (νοούμενα) lo que es el sol en el mundo visible a la vista y a las cosas que se ven.

Cuando los ojos no se vuelven hacia las cosas cuyos colores ilumina la luz del día, sino hacia aquellas que tienen como un brillo nocturno, están embotados y como ciegos, como si no tuvieran la vista clara. Cada vez que se vuelven hacia las cosas iluminadas por el sol, ven claramente, y queda manifiesto que tienen vista.

Ocurre lo mismo con el ojo espiritual del alma. Cada vez que se posa sobre algo donde resplandece la verdad y la realidad, concibe

14. *República*, VI, 505d-e.

(ἐνόησε), conoce y se manifiesta que es espíritu. Cuando se apoya sobre lo que está mezclado de tinieblas, sobre lo que deviene y perece, no tiene más que opiniones, está embotado, trastoca las opiniones y parece que no sea espíritu.

Lo que para las cosas conocidas es la fuente de la verdad y para el ser que conoce la fuente de la facultad de conocer, hay que decir que es la idea del bien. Hay que pensar que ella es el autor (αἰτιαν) tanto de la ciencia como de la verdad en tanto que objeto de conocimiento. El conocimiento y la verdad son dos cosas hermosas, pero para pensar correctamente hay que juzgar la idea del bien como más hermosa todavía. Aquí abajo se puede con razón considerar la luz y la vista como cosas semejantes al sol, pero no como el sol mismo. Del mismo modo se puede considerar con razón el conocimiento y la verdad como cosas semejantes al bien, pero no como el bien mismo. Lo que constituye el bien debe ser aún más honrado.

Pero hay que considerar aún la imagen del bien. El sol no sólo proporciona a las cosas visibles la posibilidad de ser vistas, sino también el devenir, el crecimiento y el alimento, y esto aunque él mismo no sea devenir. Lo mismo ocurre con las cosas cognoscibles, el bien no sólo les proporciona la posibilidad de ser conocidas, sino que también (τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν) la realidad y el ser les vienen de él, aunque él mismo no sea ser, sino algo que está todavía por encima del ser en dignidad y virtud[15].

Real e imaginario en la vida espiritual.

No pienses que la educación sea lo que algunos proclaman que es. Pues afirman que, no estando la ciencia en el alma, la van a poner en ella, como si fueran a poner vista en unos ojos ciegos. Ahora bien, lo que hemos dicho muestra que la facultad de aprender y el órgano de esta facultad existe en el alma de cada uno. Pero existe en ella como un ojo que no pudiera, sino acompañado por el cuerpo entero, volverse hacia la luz y abandonar las tinieblas. Así, es con el alma toda entera como hay que apartarse del devenir [de lo temporal] hasta que sea capaz de soportar la contemplación de la realidad (τὸ ὄν) y de lo que hay de más luminoso en la realidad, es decir del bien. Así lo que hace falta aquí es un método para la conversión, que proporcione la manera más fácil y más eficaz de hacer que el alma se vuelva. Es algo bien distinto de un método para poner en el alma la vista. Pues ella tiene la vista, pero no la dirige bien, no mira hacia donde es necesario. Y a eso es a lo que hay que llegar[16].

15. *Ibid.*, 507b-509b.
16. *República*, VII, 518b-d.

Algunas observaciones.

La vista es la inteligencia, la orientación justa es el amor sobrenatural.

Aunque Platón se expresa en términos estrictamente impersonales, ese bien que es autor no sólo de la inteligibilidad sino también del ser de la verdad, no es otra cosa que Dios. Platón se sirve únicamente de la palabra *autor* para indicar que es una persona. Lo que actúa es una persona.

Platón, al dar a Dios el nombre de bien, expresa tan fuertemente como pueda hacerse que Dios es para el hombre aquello hacia lo que se dirige el amor.

El bien es lo que busca toda alma, por lo que obra, presintiendo que es algo, pero ignorando qué es[17].

Cf. san Agustín. *Dios es un bien que no es otra cosa que bien.* Eso es de Platón.

Dos ideas:

1) NO HAY, NO PUEDE HABER OTRA RELACIÓN DEL HOMBRE CON DIOS QUE NO SEA EL AMOR. LO QUE NO ES AMOR NO ES RELACIÓN CON DIOS.

2) El objeto que conviene al amor es Dios, y *todo hombre que ama una cosa distinta de Dios cae en el error, como si se corriera hacia un desconocido por la calle porque se lo ha tomado por un amigo.*

Luego sólo en tanto que el alma se orienta hacia lo que hay que amar, es decir en tanto que ama a Dios, es *apta para saber y para conocer.* Le es imposible al hombre ejercer plenamente su inteligencia *sin la caridad* porque no hay otra fuente de luz que Dios. Así la facultad del amor sobrenatural está por encima de la inteligencia y es su condición. *El amor de Dios es la única fuente de todas las certezas.* (La filosofía de Platón no es otra cosa que un acto de amor para con Dios).

Este ser (realidad) que procede del bien no es el mundo material, pues este no es ser, sino mezcla perpetua de devenir y destrucción, es cambio. El ser que procede del bien, tampoco estos son conceptos que nuestra inteligencia tenga capacidad de manejar y

17. *República*, VI, 505e.

definir. Porque, más adelante, Platón compara las más precisas de estas nociones con sombras, con reflejos e imágenes en el agua.

Este ser es trascendente en relación con la naturaleza y con la inteligencia humana. La luz que ilumina no es tampoco de la misma naturaleza que la inteligibilidad en las ciencias que están a nuestro alcance. Es también una luz trascendente.

Por lo tanto parece difícil no considerar a este ser como Dios y esta luz como Dios. Parece difícil interpretar estas tres nociones del bien, de la verdad y del ser de otra forma que como una concepción de la *Trinidad.* (Correspondiendo el Bien al Padre, el ser al Hijo y la verdad al Espíritu.)

Cf. *Parménides*, 143e. Si lo uno es, está lo uno, el ser y el vínculo entre los dos (y de ahí todos los números). Pero esto es puramente abstracto. (Si lo uno es verdaderamente uno, no es en absoluto.)

Sabemos por Aristóteles que lo Uno era uno de los nombres que Platón daba a Dios.

Es evidente que Platón considera la verdadera sabiduría como cosa sobrenatural. No se puede expresar con mayor claridad que la suya la oposición entre las dos concepciones posibles de la sabiduría. Los que consideran la sabiduría como una adquisición posible para la naturaleza humana piensan que, cuando alguien llega a ser sabio, un trabajo humano ha puesto en él algo que no estaba allí antes.

Platón piensa que el que ha llegado a la sabiduría verdadera no tiene en él nada más que antes, pues la sabiduría no está en él, sino que le viene perpetuamente de otra parte, a saber de Dios. Él no ha tenido que hacer nada salvo volverse hacia la fuente de la sabiduría, convertirse.

Lo que el hombre puede hacer por el hombre no es añadirle nada, sino volverlo hacia la luz que viene de otra parte, de lo alto.

Esta luz de la verdad es, pues, la inspiración.

La inteligencia reside en todo hombre. El uso de la inteligencia tiene como condición el amor sobrenatural (no se trata en modo alguno de una doctrina intelectualista, al contrario).

Pero mientras que podemos cambiar nuestras miradas de dirección dejando el cuerpo inmóvil o casi, no ocurre así con el alma. El alma no puede dar a su mirada una dirección nueva sin volverse toda entera.

El alma, para volver su mirada hacia Dios, debe apartarse toda entera de las cosas que nacen y perecen, que cambian, de las cosas temporales (equivalencia exacta). Toda entera, comprendida, pues, la parte sensible, carnal del alma que está arraigada en las cosas sensibles y saca de ellas la vida. Es necesario desarraigarla. Es una muerte. La conversión es esta *muerte*.

La pérdida de una cosa o de un ser al que estamos unidos nos es inmediatamente sensible por un abatimiento que corresponde a una pérdida de energía. *Ahora bien, hay que perder toda la energía vital que nos es proporcionada por la totalidad de las cosas y de los seres a los que estamos atados*. Es efectivamente una muerte.

Así el desprendimiento total es la condición del amor de Dios, y cuando el alma ha realizado el movimiento de desprenderse totalmente de este mundo para volverse por completo hacia Dios, es iluminada por la verdad que desciende de Dios a ella.

Es una noción idéntica a la que está en el centro de la mística cristiana.

Advertir *toda* el alma. Cf. san Juan de la Cruz. La menor atadura impide la transformación del alma. *Como un solo grado de calor menos del que es necesario impide que se encienda la madera; como el hilo más tenue impide, en tanto no se rompe, que el pájaro vuele*. Eso es lo que Platón expresa con esta sola palabra: *toda* el alma. (Cf. estoicos.)

¿Cómo se opera la conversión? Y primeramente ¿qué es el hombre antes de la conversión? Imagen de la caverna. Imagen terrible de la miseria humana. *Nosotros somos así* (no hemos sido...).

Piensa que los hombres tienen como morada una caverna subterránea que tiene una abertura hacia la luz a todo su largo. Están en esta caverna desde la infancia, con las piernas y el cuello encadenados. De ese modo deben quedar inmóviles sin poder mirar más que hacia delante, y no pueden volver la cabeza a causa de sus cadenas. La luz les viene de un fuego que arde por encima de ellos, bastante lejos y detrás. Entre el fuego y estos seres encadenados, por encima de ellos, hay un camino a lo largo del cual se ha construido una pared, como la barrera que ponen los que muestran maravillas entre ellos y el público y por encima de la cual muestran sus curiosidades. Ve ahora gentes que pasan a lo largo de esta pared y que llevan figuras de todas clases, elevándolas para que sobrepasen el muro, figuras de hombres y de animales de madera y de piedra y toda suerte de objetos fabricados. Como ocurre de ordinario los que los llevan unas veces hablan y otras callan.

Es una extraña comparación, dijo Glaucón, y esos seres encadenados también son extraños. Son como nosotros, dijo Sócrates. Y esos seres ¿verían, según tú, algo de sí mismos o de sus vecinos sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la pared de la caverna que tienen enfrente? ¿Cómo verían otra cosa, dijo Glaucón, puesto que una violencia les obliga a mantener la cabeza inmóvil? – Y lo mismo con los objetos transportados. Y si pudieran hablar así, necesariamente creerían que, al dar nombres a las cosas que ven, nombran cosas verdaderamente presentes. Y si hubiera eco al fondo de la caverna, cuando uno de los que pasan hablara, pensarían que lo que habla es la sombra que pasa. De manera general, tales seres creerían que no hay nada real sino las sombras de los objetos fabricados.

Examina pues lo que podría ser para ellos la liberación y la curación de sus cadenas y de su locura, si se encontraran en tal estado por su naturaleza. Cuando se desatara a uno de ellos, cuando se le obligara repentinamente a ponerse de pie y a girar el cuello, a caminar, a mirar hacia el lado de la luz, cada una de sus acciones sería un dolor y el deslumbramiento le impediría ver los objetos de los que antes veía las sombras... ¿Qué diría entonces si alguien viniera a decirle que antes no veía sino fruslerías, que ahora está más cerca de la realidad, más vuelto hacia la realidad, que mira en una mejor dirección? ¿Si al mostrarle cada uno de los objetos que pasa se le preguntara qué es y se le forzara a responder? No sabría qué decir y pensaría que lo que veía antes era más verdadero que lo que se le muestra ahora. Y si se le forzara a volverse hacia la luz misma, tendría dolor en los ojos y huiría y se volvería hacia las cosas que puede ver y pensaría que son verdaderamente más claras que lo que se le muestra. Y si lo sacaran a la fuerza lejos de allí, a través de las asperezas de la subida y de la escarpadura, sin dejarle hasta que llegara a la luz del sol; eso sería un suplicio para él, se revolvería contra el que lo saca, y una vez llegado a la luz tendría los ojos llenos de resplandor y no podría ver ni una sola cosa de las que le dicen que son verdaderas. Necesitaría acostumbrarse antes de poder alzar los ojos. Miraría primero más fácilmente las sombras y luego las imágenes de los hombres y de los otros seres en el agua, luego a los seres mismos. A continuación tendría menor dificultad en contemplar las cosas del cielo y el cielo mismo por la noche, mirando la luz de la luna y de las estrellas, que el sol y su luz a pleno día. Pero al final, pienso, podría ver cara a cara y contemplar el sol, no su imagen en las aguas o en otros lugares, sino el sol mismo, en sí mismo, en su propio lugar, tal cual es. [Estado de perfección. Cf. san Juan: Καθώς ἐστιν.] Después se daría cuenta de que es el sol mismo quien produce las estaciones y los años, quien rige todo lo que se encuentra en el mundo visible y quien es en cierto modo la causa de todo lo que ve[18].

18. *República*, VII, 514a-516c.

Según lo poco que se sabe de los misterios, es muy probable que esta imagen esté sacada de sus tradiciones y que tal vez incluso la estancia en un subterráneo con cadenas constituyera un rito. (Cf. *Himno a Deméter.*)

No se puede llevar más lejos el cuadro de la miseria humana.

Nacemos *castigados*. Idea pitagórica. No se trata de una falta original, pero tal falta está implicada, hasta tal punto tiene esta descripción un color penal, un color de prisión.

Nacemos y vivimos *en la mentira*. No se nos ha dado más que mentiras. Incluso nosotros mismos; creemos vernos a nosotros mismos, y no vemos más que la sombra de nosotros mismos. Conócete a ti mismo: precepto impracticable en la caverna. No vemos más que la sombra de lo fabricado. Este mundo en el que estamos y del que no vemos más que sombras (apariencias), es una cosa artificial, un juego, un simulacro. Oposición a considerar. El ser que es verdaderamente ser, el mundo inteligible, es *producido* por el Bien supremo, emana de él. El mundo material es *fabricado*.

Es imposible poner mayor distancia entre nuestro universo y Dios.

(Este mundo material, dicho sea de paso, está *en* el mundo inteligible, el cual es infinitamente más vasto. No se puede estar más alejado que Platón del panteísmo, de poner a Dios en el mundo.)

Nacemos y vivimos *en la pasividad*. No nos movemos. Las imágenes pasan delante de nosotros y las vivimos. No elegimos nada. Lo que vivimos, en cada instante, es lo que nos es dado por el titiritero. (No se nos dice nada sobre él... ¿Príncipe de este mundo?) No tenemos absolutamente ninguna libertad. Se es libre después de la conversión (durante, ya), no antes. Como decía Maine de Biran, somos modificados.

Las películas sonoras se parecen bastante a esta caverna. Esto muestra cuánto amamos nuestra degradación.

Nacemos y vivimos *en la inconsciencia*. No conocemos nuestra miseria. No sabemos que estamos castigados, que estamos en la mentira, que somos pasivos, ni, desde luego, que somos inconscientes. Exactamente lo que se produciría si la historia fuera literalmente verdadera. Tales cautivos se aferrarían con toda su alma a su cautividad. Éste es siempre el efecto de la degradación de la

desdicha: el alma se adhiere a ella hasta el punto de no poder desprenderse (*ersatz* de resignación). Y es éste el efecto de la desdicha general, común a todos, de ser seres humanos.

Si sobre la pared pasan sombras con formas espantosas los cautivos encadenados sufren. Pero de la esencia misma de su miseria, que es su dependencia total de las sombras que pasan, y del error que les hace creer que esas sombras son reales, de eso no tienen la menor idea.

La conversión, por lo tanto, no es cosa fácil. La desaparición de las cadenas no es nada aún.

Se puede considerar que las cadenas se caen cuando un ser humano ha recibido por inspiración, o más a menudo por la instrucción de otro, oral o escrita (a menudo es un libro), la idea de que este mundo no lo es todo, de que hay algo mejor y que es preciso buscarlo.

Pero cuando uno comienza a moverse, la inercia y el anquilosamiento ponen obstáculos, y el menor movimiento es un dolor intolerable. La comparación es aquí de una precisión maravillosa.

Hay entonces un medio para volver las cosas muy fáciles. Si el que ha hecho caer las cadenas ha contado las maravillas del mundo de fuera, las plantas, los árboles, el cielo, el sol, no hay más que quedarse inmóvil, cerrar los ojos, e imaginar para sí mismo que se sale, que se trepa fuera de la caverna y que se ve todas estas cosas. Para hacer más coloreada la imaginación se puede imaginar también que se experimenta alguno de los sufrimientos ligados al viaje.

Este procedimiento procura una vida muy agradable, grandes satisfacciones para el amor propio, y todo ello sin que cueste nada.

Todas las veces que se piensa que ha habido conversión sin cierta mínima cantidad de violencia y de dolor, la conversión aún no ha tenido lugar verdaderamente. Las cadenas han caído, pero el ser ha quedado inmóvil y no se ha movido más que ficticiamente. ¿Pero dónde está el criterio? El sentimiento de esfuerzo y de sufrimiento no lo es; hay sufrimiento, esfuerzos imaginarios. El sentimiento interior, nada es más engañoso. Tiene que haber otro criterio.

La imagen de Platón indica que la conversión es una operación violenta y dolorosa, un arrancamiento, y comporta una canti-

dad irreductible de violencia y de dolor a la que es imposible restar nada. Si no se quiere pagar todo el precio, no se alcanza el fin, incluso si se le resta muy poco. En todo lo que es real hay algo de irreductible.

La comparación de Platón indica unas etapas en esta operación.

El cautivo cuyas cadenas han caído atraviesa la caverna. No discierne nada; por otra parte está verdaderamente en la penumbra. No le serviría de nada detenerse y examinar lo que le rodea. Es preciso que camine, aunque sea al precio de mil dolores y sin saber adónde va. Aquí sólo está en juego la voluntad, la inteligencia no desempeña ningún papel. Es preciso hacer un nuevo esfuerzo a cada paso, y si se dejara de hacer esfuerzo antes de haber salido, incluso cuando no faltara más que un solo paso, no se saldría jamás. Los últimos pasos son los más duros.

Esta es la parte de la voluntad en la salvación. Esfuerzo en vano, esfuerzo de la voluntad desdichada y ciega, pues está sin luz.

(Señalar que en tanto que se está en la caverna, e incluso si ya se ha avanzado mucho hacia la salida, a un paso de la salida, *no se tiene ninguna idea de Dios.*)

Una vez fuera, se sufre más todavía por el hecho del deslumbramiento, pero se está fuera de peligro. (A menos, claro está, que se cometa la locura de volver a la caverna, en cuyo caso debe empezar todo de nuevo.) No hay que hacer ya esfuerzos de voluntad, sólo hay que mantenerse en estado de espera y mirar aquello cuyo resplandor sea medianamente soportable. En tanto que se espera y se mira, el tiempo por sí solo producirá una capacidad cada vez mayor de recibir la luz.

Hay dos períodos de confusión en los que no se sabe en absoluto dónde se está, en los que uno se cree perdido. Uno en la caverna, cuando, desatado, uno se vuelve y comienza a caminar. El otro, mucho más agudo todavía, al salir de la caverna, cuando se recibe el choque de la luz.

Estos dos períodos corresponden exactamente a las dos «noches oscuras» que distingue san Juan de la Cruz, la noche oscura de la sensibilidad y la noche oscura del espíritu.

[Es muy difícil no pensar que esta comparación tan precisa condense una experiencia mística acumulada durante generaciones.]

El momento final, en el que el ser liberado mira al sol mismo,

al bien mismo, es decir a Dios mismo, tal cual es, corresponde a lo que san Juan de la Cruz llama el matrimonio espiritual.

Pero en Platón eso no es el final. Aún falta una etapa. (Por otra parte indicada también por san Juan de la Cruz.)

Nuestro cometido, como fundadores de la ciudad, es forzar a las mejores naturalezas a alcanzar la ciencia suprema, es decir a la visión del bien y a la ascensión de esta cuesta; y una vez que han subido no hay que dejarles la licencia que se les deja ahora, a saber, la de permanecer arriba, sin querer bajar de nuevo junto a los cautivos y participar de las penas y de los honores más o menos despreciables que allí existen. [Más allá de las *gunas*.] La ley no se interesa por el éxito excepcional de una categoría de ciudadanos, sino por establecer, no sólo por la persuasión sino también por la fuerza, una armonía entre los ciudadanos según la capacidad de cada uno para servir al bien común. La ley ha producido tales hombres en la ciudad no para que cada uno se vuelva y se vaya adonde quiera, sino para servirse de ellos con miras al vínculo que une a la ciudad. No cometemos injusticia con los que llegan a ser filósofos en nuestra ciudad, les diremos palabras justas: «Os hemos producido a fin de que seáis para vosotros mismos y para vuestros conciudadanos como los jefes y reyes de la colmena. Os hemos educado mejor y más perfectamente que a los otros, os hemos hecho capaces de ambos modos de vida. Debéis, pues, bajar de nuevo, cada cual en su turno, a la morada común de todos, y acostumbraros a ver en las tinieblas. Pues una vez os hayáis acostumbrado, veréis mil veces mejor que los de abajo; conoceréis cada una de las apariencias, sabréis de qué es apariencia y lo que es, y eso porque habéis visto la verdad concerniente a las cosas bellas, justas y buenas. Y así nosotros y vosotros juntos habitaremos esta ciudad en estado de vigilia y no en sueños, como es el caso actualmente; pues la mayoría de las ciudades (*i. e.*, almas) están habitadas por gentes que libran combates de sombras y hacen luchas de partidos para hacerse con el poder como si fuese un gran bien. He aquí, sin embargo, la verdad: la ciudad en la que los que deben mandar son los menos deseosos de mandar es la mejor y la más pacífica, y ocurre lo contrario en aquella donde tienen la disposición contraria». [Acción no operante.] Cuando digamos esto a los que hayamos educado, ¿desobedecerán? Es imposible, pues imponemos obligaciones justas a hombres justos[19].

Hay que recordar que esta ciudad es una ficción, un puro símbolo que representa el alma. Platón lo dice: «*Tal vez haya en el cielo un modelo de esta ciudad para quien quiera verlo, y, vién-*

19. *Ibid.*, 519c-520e.

dolo, fundar la ciudad de su propio yo»[20]. Las diferentes categorías de ciudadanos representan las diferentes partes del alma. Los filósofos, los que salen de la caverna, son la parte sobrenatural del alma. El alma entera debe separarse de este mundo, pero sólo la parte sobrenatural entra en relación con el otro. Cuando la parte sobrenatural ha visto a Dios cara a cara, es necesario que se vuelva hacia el alma para dirigirla, a fin de que el alma entera esté en estado de vigilia, en vez del estado de sueño en que está en todos aquellos en los que la liberación no se ha llevado a cabo. La parte natural del alma, separada de un mundo, imposibilitada para alcanzar el otro, está *en vacío* durante la operación de la liberación. Hay que devolverle el contacto con este mundo que es el suyo, pero un contacto legítimo que no sea atadura.

En suma, después de haber arrancado el alma del cuerpo, después de haber atravesado la muerte para ir a Dios, el santo debe en cierto modo encarnarse en su propio cuerpo a fin de difundir en este mundo, en esta vida terrena, el reflejo de la luz sobrenatural. A fin de hacer de esta vida terrena y de este mundo una realidad, porque hasta ese momento no son más que sueños. Le incumbe acabar así la creación. El perfecto imitador de Dios primero se desencarna, luego se encarna.

Ahora ¿en qué consiste para el que acaba de salir de la caverna la contemplación que acostumbra al alma a la luz? Es evidente que hay varios caminos. Platón señala uno, en la *República*. Es un camino intelectual.

Para el tránsito de las tinieblas a la contemplación del sol, hacen falta intermediarios, μεταξύ. Los diferentes caminos se distinguen por el intermediario elegido. En el camino descrito en la *República*, el intermediario es la *relación*.

El papel del intermediario es por una parte estar situado a medio camino entre la ignorancia y la plena sabiduría, entre el devenir temporal y la plenitud del ser («entre» a la manera de una media proporcional, pues se trata de la asimilación del alma a Dios). Además es preciso que *tire del alma hacia el ser, que llame al pensamiento*.

En la vía intelectual, lo que llama al pensamiento es lo que presenta contradicciones. Dicho de otro modo, es la relación.

20. *República*, IX, 592b.

Pues dondequiera que haya apariencia de contradicción, hay correlación de contrarios, es decir relación. Toda vez que una contradicción se impone a la inteligencia, esta se ve forzada a concebir una relación que transforme la contradicción en correlación, y como consecuencia el alma es llevada hacia lo alto.

Ejemplo: el *Teeteto*. Las tabas (4,6 y 12)[21].

Así: la matemática, ciencia de las relaciones de este tipo. Cuatro ramas: aritmética, geometría, astronomía, música (las dos últimas matemáticas, no de observación. Cf. pregunta de Platón sobre los astros).

Estas ciencias no tienen valor por sí mismas. Son intermediarias entre el alma y Dios.

> Y la liberación de las cadenas, la conversión lejos de las sombras hacia los objetos fabricados [marionetas] y la luz, y el ascenso fuera de la caverna hacia el sol, y allí, en la impotencia de mirar los animales, las plantas y la luz del sol, el examen en las aguas de las imágenes divinas y de las sombras de las cosas reales. Ya no son sombras de marionetas...
>
> Ésa es la eficacia de las ciencias que hemos enumerado para conducir lo más precioso que hay en el alma a contemplar lo más excelente que hay en el ser[22].

Más adelante dice:

> Las ciencias de las que hemos dicho que participan del ser, la geometría y las que siguen, vemos que sueñan en cierta forma respecto al ser, pero son incapaces de verlo despiertas. Ello es debido a que se sirven de hipótesis (i.e., *axiomas y postulados*) que dejan intactas, y no pueden dar cuenta de ellas. Sólo el método dialéctico suprime las hipótesis y dirige el ojo del alma hacia el principio mismo[23].

¿Qué es lo que viene después de estas ciencias? Es algo que Platón llama dialéctica, pero sobre lo que se envuelve en reticencias. Consiste en procurar *dar cuenta* de las ciencias mismas. Es necesario «*sin la ayuda de ninguna sensación, con la pura razón, dirigirse hacia lo que es cada cosa en sí misma, y no detenerse antes de haber alcanzado con la inteligencia misma lo que es el bien mismo*»[24].

21. *Teeteto*, 154c.
22. *República*, VII, 532b-c.
23. *Ibid.*, 533b-d.
24. *Ibid.*, 532a-b.

No tenemos más remedio que adivinar según indicaciones dispersas por otros lugares.

Grecia tuvo una *mística en la que la contemplación mística se apoyaba sobre relaciones matemáticas. Muy singular.* (Cf. Proclo sobre Platón y Filolao.)

Contemplación del orden del mundo a priori.

Parece claro que el camino que va de las ciencias matemáticas a Dios, considerado como el bien, es un camino que debe pasar por la noción de orden del mundo (no en cuanto algo constatado por observación empírica), de *belleza del mundo*. Efectivamente con esta noción se relacionan las indicaciones que se pueden obtener en otros lugares.

Estas indicaciones son:

1) Un texto de *Anaximandro*[25]:

A partir de la materia indeterminada se produce el nacimiento de las cosas, y la destrucción se opera mediante un regreso a esta materia indeterminada, en virtud de la necesidad; pues las cosas sufren un castigo y una expiación las unas por parte de las otras, a causa de sus injusticias, según el orden del tiempo.

Texto insondable.

2) Un pasaje misterioso del *Gorgias*[26] de Platón:

... No hay que permitir que los deseos sean insolentes y tratar de colmarlos; hay en ello un mal inextinguible y se lleva una vida de ladrón. De esta forma no se puede ser amigo ni de otro hombre ni de Dios; pues no se puede así formar ninguna asociación (κοινωνία); y allí donde no hay asociación, no hay amistad. Los sabios afirman, Calicles, que lo que mantiene unidos el cielo y la tierra, a los dioses y a los hombres, es la asociación y la amistad y el orden (κοσμιότητα) y la templanza y la justicia; y por esa razón han llamado a este todo orden, amigo mío, no desorden o intemperancia. [La idea de asociación y de amistad entre Dios y el hombre está en Platón.] Según me parece, tú no dedicas tu atención a todo esto, aunque seas sabio. No ves que la igualdad geométrica tiene gran poder entre los dioses y entre los hombres.

25. H. Diels, *op. cit.*, I, p. 89.
26. 507e-508a.

Tú piensas que es necesario tener como práctica adquirir siempre más. Olvidas la geometría. (Cf. «La justicia es un número igualmente igual»[27].)

3) Un pasaje aún más misterioso del *Filebo*[28]:

No puede haber un camino más bello que éste. Yo he estado en él siempre enamorado, pero a menudo me huye y me deja abandonado y sin saber qué hacer. No es difícil explicarlo, pero es muy difícil practicarlo. Todos los inventos que se relacionan con un arte, con una técnica, han aparecido siempre por medio de él.

Es un don de los dioses a los hombres, según creo; y un tal Prometeo debió hacerlo descender de la región de los dioses al mismo tiempo que un fuego muy brillante. Y los antiguos, que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los dioses, nos transmitieron esta tradición; a saber, que las cosas que se dicen eternas proceden de lo uno y de lo múltiple y son innatos en ellas el límite y lo ilimitado. (Potencia y amor.)

[*N.B.* No se trata aquí del mundo, sino de un orden eterno del que procede el mundo.]

Puesto que las cosas han sido ordenadas así, debemos buscar en cada caso una idea única. La encontraremos, pues está implicada en la búsqueda. Si la encontramos, después de esta unidad hay que examinar si hay [en la materia que se estudia] dos [ramas], si no tres o cualquier otro número; y [dividir] del mismo modo la unidad de cada una de estas [ramas]; hasta que con respecto a la unidad primitiva se vea no solamente que es unidad y número y multitud indefinida, sino también qué número. La idea de lo indefinido no debe ser aplicada a la cantidad hasta que se haya visto claramente en esta materia el número que es intermediario entre lo uno y lo indefinido. Sólo entonces hay que permitir a la unidad en cada materia que se pierda en lo indefinido. Los dioses nos han dado este método para buscar, instruirnos y enseñar... (Ya no sabemos aplicarlo)

Ejemplos. Gramática. Voz, multitud de sonidos emitidos por la voz. Saber cuántas letras y cuáles.

Música.

Lo mismo el camino inverso, para ir de lo indefinido a lo uno. Thot, inventor de las letras, puso primeramente las vocales, luego las consonantes, luego las mudas; las contó todas; las unió con el nombre común de letras.

27. Fórmula pitagórica (Diels, *op. cit.*, p. 452).
28. 16b-e.

Más adelante (26, b):

A partir de estas dos especies de cosas se produjeron para nosotros las estaciones y todo lo que es bello, a saber, de la mezcla de cosas ilimitadas y de las que encierran un límite.

Notar que aquí aparece la noción de *belleza* (ver pasaje del *Banquete*).

Hay que observar:

1) Esta teoría es específicamente pitagórica (cf. Filolao y Ferécides), pero los pitagóricos, cuyo origen se remontaba hasta apenas un siglo, no pueden ser esos «antiguos» de los que habla Platón. Se trata pues de una tradición más antigua, orfismo o Misterios de Eleusis.

Esta tradición comportaba a la vez una teoría de los inventos primitivos (escritura, música, ciertas técnicas), una teoría de la invención en general, y una teoría del orden del mundo. Todo ello reposa sobre un mismo principio, a saber, la mezcla de lo ilimitado y de lo limitado. Este principio constituye igualmente (en este mismo diálogo) un principio de moral [y, en el *Político*, un principio de política].

Platón, a propósito de esta tradición, hace alusión a Prometeo. Esquilo presenta a Prometeo como autor de los inventos primitivos, de la comprensión de las estaciones, de las revoluciones de los astros, y del número.

Sin forzar las comparaciones, hay que observar:

que esta noción de orden del mundo está muy próxima a los libros sapienciales (pero mucho más precisa);

que las palabras ἀριθμός, número, y λόγος, relación, son empleadas indistintamente una por otra en la tradición pitagórica. Λόγος quiere decir palabra, pero mucho más todavía relación. Lo uno en Platón es Dios, lo indefinido es la materia. De ahí que las palabras «*el número constituye la mediación entre lo uno y lo indefinido*[29]» tengan singulares resonancias.

Lo mismo: las estaciones y todo cuanto hay bello ha sido hecho por la mezcla de lo ilimitado y de lo limitado, es decir, por el principio ordenador. (Todo cuanto hay bello, *i.e.* todas las cosas en cuanto que son bellas. Pues el universo es bello, cf. *Timeo*.)

29. *Filebo*, 16d-e.

Λόγος para los griegos es esencialmente la mezcla del límite y de lo ilimitado. *Eudoxo.*

En fin, no olvidar que Prometeo, del que aquí tratamos, es un dios que tomó el rayo de Zeus para dar el fuego a los hombres, por amor a los hombres y que a causa de ello fue crucificado. (Este pasaje muestra que el fuego de Prometeo no era el fuego material.)

Ver lo que es el rayo en el *Himno* de Cleantes. San Lucas 12, 49: *Yo he venido a arrojar* (βαλεῖν) *un fuego sobre la tierra, ¿y qué quiero más si el incendio ha prendido?* Hechos de los Apóstoles: lenguas de fuego, san Mateo, palabras de san Juan Bautista: él os bautizará en el Espíritu Santo y el fuego. Cf. también analogía entre: de doble filo[30] y: «yo no he venido a traer la paz sino la espada».

El diálogo donde la noción de orden del mundo aparece con el máximo esplendor, y se encuentra personificada en una divinidad que es llamada alma del mundo, es el *Timeo.*

Pero antes de pasar al *Timeo*, hay que detenerse en la noción de belleza, la otra vía de salvación que es indicada por Platón, la vía no intelectual, la vía del amor. (*Fedro, Banquete.*) Es el amor salvador. Platón describe en la *República* su opuesto, el amor que pierde, el amor infernal, al que denomina amor tiránico.

El *Fedro* indica una vía de salvación que no es intelectual en grado alguno, que no comporta nada que se asemeje al estudio, a la ciencia, a la filosofía, la salvación por el solo sentimiento, y al principio un sentimiento enteramente humano; el amor que consiste en estar enamorado. Doctrina del amor platónico, que ha tenido una fortuna tan prodigiosa y ha impregnado tantos países. Europa. Árabes.

El alma entera es inmortal [prueba: es principio de movimiento][31].

En cuanto a su estructura, he aquí lo que debe decirse. Describirla enteramente sería una empresa divina y larga; pero será cosa humana y menos considerable expresarla como haremos aquí[32].

[Sigue una comparación que se remonta hasta una gran anti-

30. *Himno a Zeus* de Cleantes.
31. *Fedro*, 245c.
32. *Ibid.*, 246a.

güedad. Como se la encuentra en textos hindúes probablemente contemporáneos, poco más o menos, de Platón, esta imagen debe, pues, remontarse hasta el tiempo en que las poblaciones de los dos países formaban un solo pueblo.]

Hay que compararla con las propiedades que corresponden a un carro alado y a un cochero. Entre los dioses todo es bueno y de buen origen, caballos y cochero; entre los demás hay mezcla. Y en primer lugar, en nosotros, el cochero dirige una pareja de caballos; y de estos caballos el uno es hermoso y bueno, nacido de padres hermosos; todo lo contrario es el otro. Así, necesariamente la conducción de nuestro tronco es difícil. He aquí el origen de los vivientes inmortales y mortales. Todo lo que es alma tiene cuidado de lo que no tiene alma y recorre el cielo pasando por formas que cambian. El alma perfecta y alada va por los aires y gobierna el mundo entero. La que pierde sus alas es llevada hasta que encuentra algo sólido donde habitar; ha tomado un cuerpo de tierra[33].

La propiedad esencial del ala consiste en llevar hacia arriba lo pesado[34].

Imposible decir más claramente que el ala es *un órgano sobrenatural*, que es la *gracia*.

Va por los aires, por donde habita la raza de los dioses, y de las cosas corporales es la que tiene más afinidad con lo divino. Lo divino es hermoso, sabio, bueno y así sucesivamente. Estas virtudes son particularmente lo que alimenta y acrecienta la parte alada del alma; la fealdad, el mal y los otros contrarios la consumen y la hacen perecer. Zeus, el gran soberano del cielo, avanza el primero, conduciendo su carro alado, ordenándolo y vigilándolo todo. Va seguido por un ejército de dioses y de genios ordenado en once rangos. Vesta queda sola en la morada de los dioses... Variados son los espectáculos de felicidad y las evoluciones en el interior del cielo por donde la raza bienaventurada de los dioses se despliega, cumpliendo cada uno lo que le corresponde. El que quiere y puede los sigue. No hay envidia en el coro divino. Cuando van a la comida, al banquete, suben y van hasta lo más alto de la bóveda supraceleste. Los carros de los dioses, bien equilibrados, provistos de buenas riendas, van fácilmente; los otros, con dificultad. Pues el caballo que participa en el vicio es pesado; tiende hacia la tierra por su peso, cuando el cochero no lo ha adiestrado bien. Esto impone al alma una pena extrema, una extrema violencia (ἀγών). Las almas de los que son llama-

33. *Ibid.*, 246a-c.
34. *Ibid.*, 246d.

dos inmortales, llegadas a la cima, salen afuera y se mantienen sobre el dorso del cielo, y de pie se dejan llevar por su rotación, mientras contemplan lo que está fuera del cielo.

El mundo que está fuera del cielo, ningún poeta lo ha cantado ni lo cantará dignamente. He aquí cómo es. Pues se ha de tener la osadía de decir la verdad, siempre, pero sobre todo cuando se habla de la verdad. La realidad que es realmente no tiene color, ni forma ni nada que se pueda tocar; no puede ser contemplada más que por el dueño del alma, por el espíritu (νοῦς). Es el objeto de lo que constituye el conocimiento verdadero, que habita también en este lugar[35].

N.B. De nuevo aquí Zeus, Ser, Conocimiento. Zeus come el ser, y este acto de comer constituye el conocimiento. Zeus come el ser, es decir Dios se alimenta de Dios. El alimento quiere decir a la vez amor y alegría.

Lo mismo que el pensamiento de Dios se alimenta de espíritu, de conocimiento (νοῦς καὶ ἐπιστήμη) sin ninguna mezcla, así también el pensamiento de toda alma que está dispuesta a recibir lo que le conviene; cuando percibe, a través del tiempo, la realidad, ama (ἀγαπᾷ) y contempla y se alimenta de verdad y es feliz, hasta que el movimiento de rotación la haya conducido al mismo punto. [24 horas.] En el transcurso de este viaje circular contempla la justicia en sí misma, la razón, la ciencia; no lo que nosotros llamamos ciencia, no una ciencia que se produce y cambia con las circunstancias, (ἀλλ' ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὄν ὄντως) sino la ciencia tal como es realmente en la esencia de su realidad. Y de la misma manera contempla y come las otras realidades reales; después, deslizándose de nuevo al interior del cielo, vuelve a su casa[36].

(Dios come a Dios. El alma *come* a Dios.)

N.B. Se ve claramente aquí lo que son las ideas de Platón. Son pura y simplemente *atributos de Dios.*

Tal es la vida de los dioses. Entre las demás almas, la mejor sigue a Dios, se le asemeja, y levanta hacia el mundo que está fuera del cielo la cabeza del cochero; y es llevada circularmente con la esfera. Pero es turbada por los caballos y tiene dificultad para contemplar el ser. Unas veces sube, otras baja, a causa de la violencia de los caballos y ve ciertas cosas y otras no.

Las demás almas aspiran todas a seguir arriba, pero no pueden, se hunden y se arrastran y se pisotean unas a otras al tratar de adelantarse.

35. *Ibid.*, 246d-247d.
36. *Ibid.*, 247d-e.

Así hay mucho tumulto, pelea y sudor. Allí, por la impericia (κακίᾳ) de los cocheros, muchos caballos quedan cojos, muchas alas se rompen. Todas sufren una gran pena y se van de allí sin haber alcanzado (logrado, ἀτελεῖς, no iniciado, sin haber sido iniciado en) la contemplación de la realidad. Cuando han partido recurren a un alimento hecho de opinión. Por ello hay tal ardor por ver el campo de la verdad, en el que esta reside. Pues ocurre que el alimento que conviene a lo mejor que hay en el alma viene de esta pradera; la esencia (φύσις) del ala que vuelve al alma ligera tiene allí su alimento. Y es una ley de hierro... (νομὸς Ἀδραστείας, *i.e.* de Némesis). El alma seguidora de Dios que percibe algo de la verdad (τι τῶν ἀληθῶν), hasta el viaje circular siguiente queda exenta de desdicha. Si puede hacerlo siempre, está siempre segura. Pero cuando, siendo incapaz de seguir, no ve, cuando por algún azar (τινι συντυχίᾳ χρησαμένη) se llena de olvido y de maldad y se vuelve pesada, en su pesadez pierde las alas y cae a la tierra[37].

[Entonces sufre una generación humana. Se reviste de tal o cual personalidad: filósofo, rey, comerciante, artista, tirano, etc.; teoría de las castas con adiciones, *«según haya visto allá arriba, antes de su caída, más o menos verdad»*.] [*No hay esclavos* en esta enumeración.]

El alma que no ha visto nunca la verdad no reviste nunca esta forma [humana]. Pues es necesario que un hombre pueda comprender razonando conforme a una idea que el razonamiento ha hecho surgir a partir de una multitud de sensaciones.

(Δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον.)

Ahora bien, esto constituye la reminiscencia de las cosas que nuestra alma vio cuando iba siguiendo a Dios, cuando veía (ὑπεριδοῦσα, visión trascendente; veía sobrenaturalmente; veía por encima de ella misma) lo que afirmamos que es la realidad, y emergía (ἀνακύψασα) en la realidad que es realmente[38].

[Así todo ser humano, sin ninguna excepción, incluso el más degradado de los esclavos, tiene un alma que viene del mundo situado por encima de los cielos, es decir de Dios, y que está llamada a regresar a él. El signo de este origen y de esta vocación es la aptitud para formar ideas generales, aptitud que existe en

37. *Ibid.*, 248a-248c.
38. *Ibid.*, 249b-c.

grado variable en todo ser humano; sin ella ningún niño aprendería a hablar. No hay entre los seres humanos más que diferencias de grado que son accidentales y variables. Por esencia son idénticos y por consiguiente iguales. Los pitagóricos definían la justicia por la igualdad. Esta idea de la igualdad esencial de los hombres en cuanto hijos de Dios se remonta por lo menos hasta el año 2000 antes de la era cristiana, pues se la encuentra en esta fecha en documentos egipcios.

Esta teoría de la reminiscencia es órfica, como prueba «el agua fría que brota del lago de la Memoria»[39].

Estas palabras como reminiscencia y memoria, ¿qué sentido tienen? Está claro cuando se pone atención en la imagen misma, lo que hay que hacer siempre en las comparaciones. Si he tenido un pensamiento... dos horas después... orientación de la atención en el vacío, algunos minutos; hacia el vacío, pero hacia lo real. Luego la cosa está ahí de pronto, sin error posible. Yo no la conocía, y ahora la reconozco como siendo lo que yo esperaba. Hecho cotidiano, y misterio insondable.

De manera natural no tenemos noción más que de las realidades de este mundo. El pasado es algo real a nuestro nivel, pero de ningún modo está a nuestro alcance, hacia el cual no podemos dar ni un solo paso, hacia el cual sólo podemos orientarnos para que nos llegue alguna emanación suya.

Por ello el pasado es la mejor imagen de las realidades eternas, sobrenaturales. (La alegría, la belleza del recuerdo tal vez obedezcan a esto.) Proust lo había entrevisto.

Esta comparación puede hacer captar la relación entre las cosas sensibles, particulares, y lo eterno. Para el pasado, existen objetos presentes que se denominan recuerdos: una carta, una sortija, etc., porque constituyen para el alma un contacto con el pasado, un contacto real. Los sacramentos...]

[He aquí ahora el uso de la *locura de amor* (es la expresión de Platón) para la salvación. Se trata de un amor que se produce primero como amor carnal. Pero se trata sobre todo de la gracia que viene como efecto de la belleza, y se puede transponer para toda clase de belleza sensible.]

39. Véase p. 78.

Como se ha dicho, toda alma de hombre debido a su esencia (φύσει) ha contemplado la realidad, sin lo cual no entraría en un ser humano. Pero no le es fácil a toda alma acordarse de las cosas de allí, sea que estando allí no las haya visto más que poco tiempo, sea que una vez caída aquí le haya ocurrido una desgracia; por ejemplo la desgracia de inclinarse hacia la injusticia por ciertas compañías, lo que le hace olvidar las cosas santas que ha visto antes[40].

[El olvido; de nuevo una imagen de una profundidad insondable. Lo que hemos olvidado de nuestro pasado ——ej. una emoción— no existe absolutamente. Y sin embargo las cosas de nuestro pasado que hemos olvidado no conservan menos la plenitud de su realidad, la realidad que les es propia, que no es existencia, pues hoy el pasado no existe, que es realidad pasada.]

Hay pocas almas que tengan una cantidad suficiente de memoria. Éstas, cuando ven una imagen de las cosas de allá, son como fulminadas (ἐκπλήττονται) y no son dueñas de sí mismas. No saben lo que les ocurre, porque no lo distinguen suficientemente. En cuanto a la justicia, a la sabiduría y a los otros valores (τίμια ψυχαῖς), no emana nada de su resplandor en sus imágenes de aquí abajo; un pequeño número de hombres, por instrumentos oscuros y con dificultad, van hacia estas imágenes y contemplan la esencia (γένος) de lo que en ellas está representado. La belleza, en cambio, era entonces resplandeciente a la vista, cuando con el coro bienaventurado contemplábamos ese espectáculo de felicidad y éramos iniciados en esos misterios que es justo llamar los más bienaventurados de los misterios, los misterios que celebrábamos estando aún intactos y no habiendo sufrido ningún mal. Y en el porvenir volveremos allí, seremos iniciados en esas visiones (de φαίνω) intactas y simples e inmóviles y bienaventuradas, contemplaremos, oficiaremos (ἐποπτεύοντες) en un esplendor puro, siendo nosotros mismos puros y no estando marcados por esta cosa que ahora llevamos con nosotros y que llamamos cuerpo, esta cosa a la que estamos pegados como una ostra.

¡Estas alegrías pueden producirse por la memoria! Pero prosigamos, empujados gracias a la memoria por la añoranza de las cosas de entonces. En cuanto a la belleza, como ya hemos dicho, resplandecía, acompañando a los otros seres; y cuando venimos aquí abajo la captamos por los sentidos. La sabiduría no es visible, de lo contrario produciría terribles amores (¿extraños amores?), si se diera una imagen clara de la sabiduría que penetrara por los ojos. Pero el hecho es que únicamente la belleza tiene este destino (misión) de ser a la vez lo más manifiesto y lo más deseable (ἐρασμιώτατον). El que no está recién iniciado o ha sido

40. *Fedro*, 249e-250a.

corrompido no se traslada enseguida de este mundo al otro hacia la belleza en sí cuando contempla aquí lo que lleva el mismo nombre. No la venera cuando la ve, sino que se abandona a la voluptuosidad como una bestia y trata de llegar a ella. Pero el que ha sido recientemente iniciado, el que ha contemplado mucho las cosas de allí, cuando ve un rostro semejante a los dioses y que imita bien la belleza, o cualquier otra forma corporal, primero se estremece y le invaden parte de los espantos del otro mundo [espantos de la caída] (δειμάτων), después mirándolo lo venera como a un dios... Mientras ve, como en la tiritona de la fiebre, se produce en él una conmoción, un sudor, un calor desacostumbrados. Es que recibe el flujo de la belleza por los ojos. Este flujo lo calienta y riega la esencia (φύσιν) de las alas. El calentamiento disuelve lo que se encontraba alrededor de los gérmenes, y que estando cerrado durante mucho tiempo con su rigidez (esclerosis, σκληρότητος) impedía el crecimiento. Con el aflujo de alimento el tronco de las alas se hincha y toma impulso para brotar fuera de la raíz en todo lo que constituye el alma (ὑπὸ πᾶν τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος). Pues en otro tiempo el alma entera era alada. (Cf. el amor alado de los órficos.)

Durante este período el alma entera hierve [ἀνακηκίει, brotar, rezumar, πέτρης, de una roca, κηκίω, chorrear, deslizarse, exhalarse, expandirse, ἀνά, hacia arriba] y brota fuera de sí misma. Y le ocurre el mismo sufrimiento que a los niños cuando echan los dientes. Cuando los dientes comienzan a salir tienen comezón e irritación en las encías. Eso mismo sufre el alma a la que empiezan a salirle las alas. Hierve, está irritada, tiene picazones mientras le salen las alas[41].

[Este choque de lo bello es ese algo no nombrado en la *República* que hace caer las cadenas y fuerza a andar.]

No hay aquí simplemente una imagen, es realmente un ensayo de teoría psico-fisiológica de los fenómenos que acompañan a la gracia. No hay ninguna razón para no intentar semejante teoría. La gracia viene de arriba, pero cae en un ser que tiene una naturaleza psicológica y física, y no hay ninguna razón para no dar cuenta de lo que se produce en esta naturaleza al contacto con la gracia.

La idea de Platón es que la belleza obra doblemente, primero por un choque que provoca el recuerdo del otro mundo, después como fuente material de una energía directamente utilizable para el progreso espiritual. Calor, alimento, estas imágenes indican

41. *Ibid.*, 250a-251c.

energía. Los objetos son fuentes de energía, pero la energía tiene diferentes niveles. Por ejemplo, en la guerra, una condecoración es realmente una fuente de energía (en el sentido físico, literal de la palabra) al nivel del valor militar; logra que se lleven a cabo movimientos que de otro modo no se tendría fuerza para hacer. El dinero, para el *trabajo*. De forma general, todo lo que es deseado es fuente de energía, y la energía es del mismo nivel que el deseo. La belleza como tal es fuente de una energía que está al nivel de la vida espiritual, y ello por el hecho de que la contemplación de la belleza implica desprendimiento. Una cosa percibida como bella es una cosa que no se toca, que no se quiere tocar, por miedo a dañarla. Para transmutar en energía espiritualmente utilizable la energía proporcionada por los otros objetos de deseo, es necesario un acto de desprendimiento, de negación. Es un atractivo que mantiene a distancia. Así lo bello es una máquina de transmutar la energía baja en energía elevada.

Este análisis es transponible a toda especie de progreso espiritual. Donde hay amor hay belleza sensible. Una religión no es concebible sin signos, y esos signos son bellos. La misa actúa sobre el alma por una belleza análoga a la de las obras de arte. La virtud, la santidad de un ser humano salen al exterior como belleza sensible en la expresión del rostro, o los gestos, o las actitudes, o la voz u otra parte cualquiera del comportamiento. Las ciencias encierran una belleza sensible. Etcétera.

No hay amor real en el que la parte del alma que está más estrechamente ligada al cuerpo no tenga participación, y el bien no puede llegar hasta ella más que con la forma de lo bello.

Irritación, comezón de las encías. Imagen admirable. También aquí parte irreductible de sufrimiento. La comparación es admirable porque esta germinación y este dolor de germinación se producen sin que uno se dé cuenta de ello y sin que se tenga en ello participación directa. La voluntad no puede más que una cosa: mirar el ser bello y no lanzarse sobre él. El resto se hace pese a ella. Desde este punto de vista esta imagen es mejor que la del mito de la caverna.

Esta comezón de las alas, en ausencia del ser amado, es un dolor violento.

Los conductos por los cuales brota la cosa alada al estar secos se cierran e impiden la germinación del ala. Lo que está en el interior, lleno

de deseo y encerrado, tiene latidos como los del pulso en la inflamación de una llaga, y pica estos conductos como con un aguijón. Así toda el alma es perforada (κεντουμένη) por todas partes como por un tábano y torturada. Y al mismo tiempo, teniendo el recuerdo de lo bello, está llena de alegría[42].

[Cuando ve lo bello, se riega la parte por la que crecen las alas] tiene una tregua en medio de los aguijonazos y las torturas y saborea durante un tiempo la más dulce de las voluptuosidades[43].

Esto también puede transponerse. Cf. san Juan de la Cruz sobre la alternancia de períodos de noche oscura y de gracia sensible.

El alma recobra un recuerdo del dios al que seguía allá arriba y cuya imagen ve en el ser amado. Este recuerdo es primero muy imperfecto.

Busca y trata de encontrar en sí mismo la imagen de su dios. Lo logra porque está forzado a mirar continuamente hacia su dios. Entra en contacto con él por la memoria. El dios entra en él y él recibe sus hábitos (ἔθη) y sus enseñanzas en la medida en que le es posible al hombre participar de la divinidad[44].

El que ama trata de volver al ser amado lo más parecido posible a ese dios cuyo recuerdo ha recobrado, y cuando el ser amado responde a este amor, se establece entre ellos una amistad fundada sobre una común participación en las cosas divinas.

Pero la comezón de las alas no es el único sufrimiento que debe experimentarse en el curso de este proceso. Hay otro más violento.

[Es a causa del mal caballo, que quiere lanzarse sobre la cosa bella. El caballo indócil, sin hacer caso del freno ni del látigo, arroja al que ama hacia el ser amado con violencia. Pero una vez en presencia del ser amado «*recobra la memoria de la esencia de la belleza*».]

Viendo la belleza, el alma teme, venera (σέβομαι) y se echa hacia atrás, y obliga a los caballos a recular tan violentamente que ambos caballos se echan sobre sus flancos, el uno sin resistencia, el otro muy a su pesar. Después los dos se van...[45] .

42. *Ibid.*, 251d.
43. *Ibid.*, 251e.
44. *Ibid.*, 252e-253a.
45. *Ibid.*, 254b-c.

[Pero de nuevo el mal caballo arrastra todo el tronco hacia el objeto amado.]

Al cochero entonces le ocurre lo mismo que antes, y más intensamente. Hace como si retrocediera ante una barrera. Tira violentamente hacia atrás el freno del caballo insolente, fuera de sus dientes, ensangrienta su lengua perversa y sus mandíbulas, clava sus piernas y sus flancos contra la tierra y les inflige torturas. Cuando el caballo vicioso ha sufrido este trato a menudo, se humilla y obedece a la voluntad del cochero; y cuando ve la cosa bella, perece de terror[46].

Aquí como en la imagen de la caverna, cantidad irreductible de dolor. Y como en la caverna, dos especies distintas de dolor; una voluntaria, movimiento impuesto al cuerpo anquilosado, frenazo impuesto al mal caballo; la otra enteramente involuntaria, ligada a la gracia misma, la cual, aunque sea la única fuente de alegría pura, causa dolores, hasta que no se ha alcanzado el estado de perfección. Deslumbramiento de los ojos, comezón en las alas.

El dolor voluntario no tiene más que un alcance enteramente negativo, es simplemente una condición. Platón para definir su naturaleza se sirve de una imagen admirable, la de la doma. Esta imagen está implicada en la metáfora del carro, y esta metáfora remonta hasta una antigüedad vertiginosa, pues existe también en los antiguos textos sánscritos.

La doma reposa sobre lo que hoy se llama reflejos condicionados. Asociando a tal o cual cosa placer o dolor, se fabrica nuevos reflejos que acaban por producirse automáticamente. Podemos así forzar al animal que hay en nosotros a un comportamiento que no estorbe la atención cuando está vuelta hacia la fuente de la gracia. Se doma a los perros de los circos con latigazos y con terrones de azúcar, pero mucho más deprisa y más fácilmente con el látigo, sin contar con que no siempre se tiene azúcar. El dolor es pues el principal medio. Pero no tiene ningún valor en sí. Se puede azotar un perro todo el santo día sin que aprenda nada. Los dolores que uno se inflige no son útiles para nada, son incluso nocivos, si no proceden de un método que está en función del objetivo perseguido, a saber: que la carne no perturbe la acción de la gracia. Sólo el método es importante. No hay que dar al animal que hay en nosotros ni

46. *Ibid.*, 254d-e.

un solo latigazo de más que el estricto *minimum* exigido por el objetivo. Pero tampoco ni un solo latigazo de menos.

Observar que el mal caballo es tanto una ayuda como una traba. Él es el que arrastra irresistiblemente el carro hacia lo bello. Cuando está enteramente domado, la comezón de las alas es entonces para el cochero un móvil suficiente. Pero al principio el mal caballo es indispensable.

Sus faltas son incluso útiles, pues cada una de sus faltas es ocasión de un progreso en la operación de la doma. La simple acumulación de los castigos lo lleva a fin de cuentas a una completa docilidad. Observar bien que el adiestramiento es una operación finita. El caballo puede tener un temperamento muy difícil, y puede pasar mucho tiempo sin que haya progreso sensible, pero es absolutamente seguro que, castigándolo una vez detrás de otra, llegará a ser finalmente de una docilidad perfecta.

Tal es la fuente de la seguridad y el fundamento de la virtud de la esperanza. El mal que hay en nosotros es finito como nosotros mismos. El bien con ayuda del cual lo combatimos está fuera de nosotros y es infinito. Luego es absolutamente seguro que el mal se agotará.

Observar que si esta doma es una operación voluntaria, y por consiguiente natural, no se cumple sin embargo hasta que el alma es tocada por el recuerdo de las cosas de allá arriba y comienzan a brotar las alas. *Y es una operación negativa.*

En cuanto a lo que opera la salvación, la gracia acompañada de alegría y de dolor, es cosa que recibimos sin tener en ello participación ninguna, sino que es necesario mantenernos expuestos a la gracia; es decir mantener la atención orientada con amor hacia el bien. El resto, penoso o suave, se opera en nosotros sin nosotros. Esto es lo que prueba que es verdaderamente una mística, el que exista el segundo elemento.

Dice un poco más de esto en el *Banquete*, donde se indica una vía a partir del amor hacia el más alto conocimiento. Sócrates, repitiendo la enseñanza de una mujer de gran sabiduría llamada Diotima, recomienda, cuando se está prendado de la belleza de una forma, de una apariencia física, comprender primero que la belleza no es una cosa que le sea propia, sino que se encuentra también en otras apariencias físicas. Es pues algo de lo que estas apariencias participan, pero que en sí misma no aparece, una cosa

invisible. De ahí elevarse a la consideración de la belleza en las acciones (las virtudes), después a la de la belleza en las ciencias y en las doctrinas filosóficas.

orientado hacia el inmenso mar de la belleza[47].

He aquí el punto final de esta progresión:

El que ha considerado las cosas bellas en orden y como conviene, llegando al grado supremo del amor, contempla de pronto algo bello de una esencia sobrenatural (Θαυμαστόν), que es aquello por cuya causa se ha tomado todas estas fatigas. Es eternamente real, no nace ni perece, no aumenta ni decrece. No es bello en parte y feo en parte, ni bello en tal momento y no en tal otro, ni bello en tal aspecto y feo en tal otro, ni bello aquí y feo allá, ni bello para unos y feo para otros. Y lo bello no se encuentra allí como un fantasma, como es el caso de los rostros, de las manos, de todas las cosas corporales, y de cada palabra particular, y de cada ciencia particular. Y no reside en otra cosa, un viviente, o el cielo, o la tierra, o cualquier otra cosa. Es él mismo, es por sí mismo, es consigo mismo, es de esencia única, es eternamente real. Las demás cosas bellas participan todas de él, pero de tal manera que cuando nacen y perecen él no recibe por ello ni aumento ni disminución ni ninguna modificación... Cuando alguien llega a ver cara a cara esta belleza, ha llegado casi a la meta. Cuando alguien [sigue el orden ya indicado]... al fin de las [bellas] ciencias llega a esta ciencia, que no es otra que la ciencia de lo bello en sí, entonces termina por saber qué es lo bello... Imaginemos qué sería ver lo bello en sí, intacto, puro, no lleno (manchado) de carnes humanas y de colores y de toda necedad mortal, sino lo bello divino mismo, de esencia única, ¡si se lo pudiera ver!... [El que puede...] habiendo tocado la verdad, engendrando y alimentando en sí mismo una virtud verdadera, llegará a ser amigo de Dios e inmortal hasta donde le es dado al hombre...[48].

En este asunto la naturaleza humana difícilmente puede encontrar mejor auxiliar que el Amor (Ἔρως). Por eso digo que todo hombre debe honrar al Amor[49].

Lo bello absoluto, divino, cuya contemplación hace amigo de Dios, es la belleza de Dios, es Dios bajo el atributo de la belleza. No es aún el final; se corresponde con el ser de la *República* (el Verbo).

47. *Banquete*, 210d.
48. *Ibid.*, 210e-212a.
49. *Ibid.*, 212b.

No se trata de una idea general de belleza. Se trata de algo completamente distinto. Algo que es objeto de amor, de deseo, algo que es eternamente real. Se llega a ello descubriendo poco a poco que lo que hace la belleza no son los atractivos carnales, sino la armonía, y buscando con amor esta armonía en todas las cosas.

Este pasaje del *Banquete* nos indica lo que sigue a la geometría y la astronomía en la vía indicada por la *República*. Es la consideración de la belleza de estas ciencias; y de esta belleza se pasa al bien.

La búsqueda de la *perfección* es la vía del *Banquete*.

Platón puso la vía indicada por la *República* bajo el patrocinio de Prometeo. No nombra a ninguna divinidad en particular a propósito de la vía indicada en el *Fedro*; pero se sirve constantemente y con una insistencia por completo evidente de expresiones que pertenecen específicamente a la terminología de los misterios (tanto en el *Fedro* como en el *Banquete*). Esto y el término μανία empleado en el *Fedro* evoca al Dios de la locura mística, al dios de los Misterios, Dioniso que es el mismo que Osiris, dios sufriente, muerto y resucitado, juez y salvador de las almas. Prometeo y Dioniso son los dos guías del alma que va hacia Dios.

En el *Banquete* el Amor desempeña este papel. Platón hace a propósito de él la teoría de la mediación.

Todo lo que es semi-dios (mala trad.) es intermediario (μεταξύ, media proporcional) entre lo mortal y lo inmortal. —¿Y cuál es su virtud (δύναμιν)? —Interpretar (ἑρμηνεῦον; ¡Hermes también es mediador!) y comunicar a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas, las oraciones y los sacrificios por parte de los hombres, las órdenes y las respuestas a los sacrificios por parte de los dioses. Ocupa el espacio intermediario entre la humanidad y la divinidad, de manera que el todo se encuentra ligado consigo mismo. Por eso todo el arte de la adivinación pasa por él, y el arte del sacerdocio, y los sacrificios, y los misterios, y los encantamientos. Dios no se mezcla con el hombre, pero por este intermediario se opera el comercio y el diálogo entre la divinidad y los hombres[50].

Historia del nacimiento del Amor. Hijo de la Abundancia, *i.e.*, la plenitud divina y de la Miseria, *i.e.*, la miseria humana. Poros (vía, camino, expediente, recurso), lo Abundante (?), dormía, ebrio

50. *Ibid.*, 202e-203a.

de néctar. La Miseria se unió con él aprovechando ese sueño... (Seguramente muy vieja tradición, pues el nombre de Poros es inexplicable. Pero en todo caso es Dios.)

(El Amor) es siempre miserable, seco y flaco, harapiento, descalzo, sin abrigo, acostándose en el suelo, sin lecho, durmiendo en las puertas y en los caminos, al aire libre, porque debido a la condición de su madre tiene siempre a la privación (ἔνδεια) por compañera[51].

Cf. los versos de Dante sobre la pobreza. Matrimonio de san Francisco con la Pobreza, viuda de Cristo.

Siendo muy joven, la dama por la cual partió a la guerra
contra su padre es aquella a quien como a la muerte
nadie abre la puerta voluntariamente.
Y ante su séquito espiritual,
en presencia del Padre, se unió a ella,
después de día en día la amó más fuerte.
Ella, privada de su primer marido,
durante mil cien años y aún más había sido despreciada y oscura
y hasta este había permanecido sin pretendientes.
De nada servía que se supiera que era intrépida
incluso ante Plutón, incluso al son de la voz
del que da miedo al universo entero.
De nada servía que fuera fiel y orgullosa,
de tal modo que allí donde María quedó en tierra
ella, con Cristo, subió hasta la Cruz[52].

A causa de su padre, emprende todo lo que es bueno y bello, siendo audaz, activo, siempre tenso, cazador temible... Por su naturaleza no es ni inmortal ni mortal... Muere y resucita por la naturaleza que tiene de su padre... Ama la sabiduría, pues nació de un padre sabio y hábil, de una madre ignorante y miserable...[53].

La idea de la mediación desempeña un papel esencial en Platón; pues como dice en el *Filebo: Hay que tener mucho cuidado con no ir demasiado deprisa a lo uno.*

Poros, *el Camino*, *la Superabundancia*, hijo de la Sabiduría... Después del festín, la Miseria vino a mendigar, como se hace los días de

51. *Ibid.*, 203c-d.
52. Paraíso, canto XI.
53. *Banquete*, 203d-204b.

fiesta, y se quedó en la puerta. Poros, ebrio de néctar, entrando en el jardín de Zeus, pesado, se durmió. La Miseria concibió el plan, a causa de su indigencia (ἀπορία) de tener un hijo de Poros. Se tendió junto a él y concibió al Amor[54].

La Creación. Timeo.

Contiene una segunda prueba de Dios. La primera correspondía a lo que Descartes denomina prueba por la idea de perfección. La segunda es la prueba por el orden del mundo. No tal como se presenta ordinariamente, por la adaptación de los medios a los fines; miserable y ridícula. La única prueba legítima por el orden del mundo, a saber, la prueba por la belleza el mundo. Una estatua griega por su belleza inspira un amor que no puede tener por objeto la piedra. Del mismo modo el mundo por su belleza inspira un amor que no puede tener por objeto la materia. Volvemos a lo mismo: la prueba de Dios por el amor. No puede haber otras, pues Dios no es otra cosa que bien y no hay otro órgano para entrar en contacto con él que el amor. Así como por la vista no se reconoce los sonidos, del mismo modo ninguna otra facultad más que el amor puede reconocer a Dios.

Este bien puro tiene dos reflejos, el uno en nuestra alma, que es la noción del bien; el otro en el mundo, que es la belleza.

El orden del mundo *es* lo bello y no un orden definible. Como cuando tal palabra se ha puesto para tal efecto el poema es mediocre... (o el crítico...)

El *Timeo* es una historia de la creación. No se parece a ningún otro diálogo de Platón, de tal manera que parece venir de otra parte. O Platón se inspiró en una fuente desconocida por nosotros, o entre los otros diálogos y éste ocurrió algo. Qué, es fácil de adivinar. Salió de la caverna, miró el sol, y regresó a la caverna. El *Timeo* es el libro del hombre regresado a la caverna. Por eso este mundo sensible ya no aparece en él como una caverna.

Hay en el *Timeo* una trinidad: el Obrero, el Modelo de la Creación y el Alma del mundo.

En primer lugar es necesario, a mi parecer, hacer esta distinción. ¿Qué es el ser eternamente real, sin generación, y qué es el devenir

54. *Ibid.*, 203b-c.

perpetuo, que no tiene jamás realidad? El uno es captado por el pensamiento con ayuda de la relación (λόγος), realidad eternamente conforme a sí misma, el otro opinado por la opinión con ayuda de la sensación sin relación, deviniendo y pereciendo, sin tener jamás el ser real. Además todo lo que se produce (γιγνόμενον) tiene necesariamente un autor (αἰτίου τινός), pues es enteramente imposible que sin autor haya producción. Así cuando el obrero, con la mirada puesta siempre en lo que es conforme a sí mismo, y sirviéndose de esto como modelo, reproduce su esencia (ἰδέαν) y virtud (δύναμιν), por necesidad algo perfectamente bueno se realiza. Si es hacia el devenir, utilizando un modelo que deviene, el resultado no es bello[55].

Líneas muy oscuras cuando no se tiene la clave, luminosas cuando se la tiene. La clave es que Platón hace una teoría de la creación artística, y de la creación divina por analogía. Analogía bien escogida, si la prueba del origen divino del mundo es su belleza. ¿Por qué imagen más legítima que un reloj? Es que una obra de arte, como el conocimiento, como el amor, contiene la *inspiración.*

Estas líneas encierran la distinción entre el arte de primerísimo orden, que necesariamente tiene relación con la santidad, y el arte de segundo, tercero, enésimo orden. Muchos de los que son considerados como grandísimos artistas pertenecen al arte de segundo orden.

Para interpretar bien estas líneas hay que comprender que Platón tiene en la mente, como imagen analógica de la creación divina, la imagen de la creación artística, composición de un poema, fabricación de una estatua, etc. Estas líneas contienen la teoría completa de la composición artística, teoría experimental. Si un artista trata de imitar sea una cosa sensible, sea un fenómeno psicológico, un sentimiento, etc., hace obra mediocre. En la creación de una obra de arte de primerísimo orden, la atención del artista está orientada hacia el silencio y el vacío; de ese silencio y ese vacío desciende una inspiración que se desarrolla en palabras o en formas. El Modelo aquí es fuente de inspiración trascendente, y por consiguiente el Obrero corresponde al Padre, el Alma del Mundo al Hijo, y el Modelo al Espíritu. Modelo ultra-trascendente, no representable, como el Espíritu.

55. *Timeo*, 27d-28b.

(Sin intención particular. El poeta que pone tal palabra para tal efecto es un poeta mediocre.)

Este modelo es un Viviente, no una cosa.

Ahora bien, acerca del cielo todo entero, o de este mundo, o cualquier otro nombre que se le dé, hay que preguntarse en primer lugar, al igual que debe hacerse respecto de cualquier asunto, si es una realidad eterna, que no ha tenido ningún principio de generación, o si ha llegado a ser comenzando a partir de un principio. Ha llegado a ser: pues se lo puede ver, tocar, tiene un cuerpo, y todo esto es propio de las sensaciones, y las cosas sensibles que capta la opinión ayudada de la sensación, han llegado a ser cambiantes y están manifiestamente sujetas al devenir. Hemos afirmado que lo que ha llegado a ser tiene necesariamente algún autor. Encontrar al creador (ποιητής) y padre de este universo, es una gran hazaña; cuando se lo ha encontrado, no se pude hablar de él a todos.

Pero es necesario preguntarse aún al respecto según cuál de los dos modelos ha hecho el mundo el carpintero del mundo, si según el modelo que permanece conforme a sí mismo e idéntico o según el modelo que cambia (γεγονός). Si el mundo es bello, si el obrero es bueno, está claro que ha mirado hacia el eterno. En el caso que ni siquiera está permitido decir, ha mirado hacia el que cambia. Es enteramente manifiesto que es hacia el eterno. Pues el uno es la más bella de las cosas producidas, el otro el más perfecto de los autores[56].

Digamos por qué causa hubo devenir y por qué lo compuso el que compuso el todo. Era bueno, y en el que es bueno jamás hay envidia respecto de nada. Al no tener envidia, quiso que todo naciera tan semejante a él como fuera posible.

... Dios quiso que todo fuese bueno, (φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν) que ninguna cosa estuviera desprovista del valor que le es propio. Así tomó todo cuanto había visible cuando estaba sin reposo, siempre en un movimiento sin ritmo y sin orden. Lo llevó del desorden al orden, juzgando que el orden es absolutamente mejor que el desorden (πάντως) [*i.e.*, mejor en sí, no en relación con algo].

Al ser más perfecto no le estuvo ni le está permitido hacer sino lo más bello. Por reflexión percibió que, entre las cosas de esencia visible, un universo sin inteligencia no podía de ningún modo ser más bello que un universo donde hubiera inteligencia. Es imposible que la inteligencia exista en cualquier sitio sin alma. De acuerdo con este cálculo, con la unión de una inteligencia con un alma y de un alma con un

56. *Ibid.*, 28b-29a.

cuerpo modeló el universo, a fin de realizar algo que por esencia fuera la obra perfectamente bella. Así según la verosimilitud [explicar esta palabra: reflejos de plata de san Juan de la Cruz] hay que decir que este mundo nació dotado en verdad de un alma y de una inteligencia por la providencia de Dios[57].

El modelo.

¿A semejanza de cuál de los seres vivos lo compuso el compositor? Desdeñemos decir que sería a semejanza de uno de los seres que constituyen partes. Porque lo que se parece a lo imperfecto no puede ser bello de ninguna manera. Al ser viviente del que todos los demás, considerados separadamente o por especies, son partes; estableceremos que, por encima de todos los demás, el mundo es lo más parecido a ese ser. Este abraza y posee en sí a todos los seres vivientes espirituales, así como el mundo nos contiene a nosotros y a todos los animales visibles. A este ser, el más bello de los seres espirituales (νοουμένων), perfecto absolutamente en todos los aspectos, Dios ha querido hacer semejante un único viviente visible, que contiene en su interior a todos los vivientes de la misma especie, y lo compuso[58].

[Mundo único]... A fin de que por la unidad fuera semejante al ser viviente absoluto, por esa razón el creador no creó dos universos ni un número infinito, sino este cielo, único, hijo único, ha sido, es y será (μονογενής)[59].

(Cielo, alma del mundo.)

Este cielo, *i.e.* la inteligencia unida al alma del mundo (lo dice más adelante). Es este el que es *hijo único*. Expresión que volverá.

Cuerpo, visible y tocable, de donde fuego y tierra. Tres dimensiones, por consiguiente son necesarias dos medias proporcionales: aire y agua.

De esta manera y por estas especies de cosas en número de cuatro, nació el cuerpo del mundo, siendo puesto en concordancia por medio de la proporción; y por eso posee la amistad, de suerte que, convergiendo consigo mismo, es indisoluble[60].

Tal fue el cálculo del Dios eternamente real con respecto al Dios que debía ser un día[61]. (El Verbo en cuanto que ordenador del mundo.)

El alma del mundo.

57. *Ibid.*, 29d-30c.
58. *Ibid.*, 30c-31a.
59. *Ibid.*, 31b.
60. *Ibid.*, 32b-c.
61. *Ibid.*, 34a.

Puso el alma en el medio, la extendió a través de todo y aún por fuera y envolvió con ella el cuerpo [el alma está fuera del cuerpo], e hizo un círculo girando alrededor, un cielo único, solo y vacío (οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον), capaz por su virtud propia de ser un compañero para sí mismo, no teniendo necesidad de ningún otro, conocido y amado suficientemente por sí mismo. Así lo engendró, Dios bienaventurado[62].

Dios hizo el alma primera y primitiva en relación con el cuerpo por el nacimiento y la virtud, para que ella mandara como señora y él obedeciera[63].

Composición del alma del mundo.

[El alma no es el νοῦς. Es el Dios engendrado en su relación con la creación, en la intersección del otro mundo y de este, como *mediador*.]

De la sustancia indivisible, eternamente idéntica a sí misma, y de la que es relativa al cuerpo, que es devenir y divisibilidad, a partir de estas dos sustancias compuso una tercera idea de sustancia como intermediaria, a saber, la sustancia relativa a la esencia de lo mismo y de lo otro. Y en cuanto intermediaria la ligó en la misma relación a lo indivisible por una parte, a lo corporal y divisible por la otra. Y tomando estas tres realidades, las combinó las tres en una esencia (ἰδέαν) única, armonizando por la fuerza la especie (φύσιν) de lo Otro, que es rebelde a la mezcla, y la de lo Mismo[64].

El fondo, la esencia del alma del mundo es algo que constituye una media proporcional entre Dios y el universo material. La media proporcional es la idea misma de mediación.

Esta función mediadora asimila extrañamente el Alma del Mundo a Prometeo, a Dioniso, al Amor y al hombre perfectamente justo de la *República*.

Texto órfico sobre el amor (*Las Aves*, de Aristófanes[65]).

(El Amor en los textos órficos desempeña el papel del Alma del Mundo.)

Había al principio el Caos y la Noche y las negras tinieblas y el vasto
Tártaro.
La Tierra no existía, ni el Aire, ni el Cielo. En el seno ilimitado de
las tinieblas

62. *Ibid.*, 34b.
63. *Ibid.*, 34c.
64. *Ibid.*, 35a.
65. Vv. 693-702.

primero la Noche de alas negras engendró un huevo sin germen (Huevo del mundo, cf. *Fedro*).
De allí, cuando pasaron las estaciones, brotó el Amor deseado,
la espalda resplandeciente con alas de oro, semejante a los torbellinos de viento.
Él, uniéndose al Caos alado y nocturno a través (κατά) del vasto Tártaro,
hizo surgir nuestra especie y fue causa de que subiera a la luz (ἀνήγαγεν).
No existía la especie de los inmortales, antes de que el Amor lo hubiera combinado todo.
Cuando las cosas fueron combinadas unas con otras, entonces nació el Cielo y el Océano,
y la Tierra, y la especie imperecedera de los dioses felices.

(Cf. φιλία en el *Gorgias*. El *amor* principio de orden.)
Proclo, comentario del *Timeo* (32c):

Ferécides (maestro de Pitágoras, Sirio) decía que Zeus se cambió en amor en el momento de crear, pues combinó el orden del mundo a partir de los contrarios en una concordancia (ὁμολογία) y lo condujo a la amistad y sembró en todas las cosas la identidad y la unidad extendidas por todas partes.

Otra similitud es el *sufrimiento*. Hay sufrimiento en Prometeo, Dioniso, el Amor (el Amor pobre, sin techo), el Justo. He aquí el del Alma del Mundo.

Esta combinación, Dios la cortó en dos toda entera en sentido longitudinal, cruzó las mitades una sobre otra en forma de ji [esto es, de aspa] y las curvó para juntarlas en círculo, uniendo los extremos en el punto opuesto a la intersección. Las introdujo en un movimiento idéntico y que se produce en el mismo lugar, un movimiento circular que las envuelve. De los dos círculos hizo uno exterior y el otro interior. Decidió que la rotación exterior sería la de la esencia de lo Mismo, y la interior la de la esencia de lo Otro... y dio el dominio a la rotación de lo Mismo y de lo Semejante... Extendió todo lo que es corporal en el interior del alma... De esta manera nació el cuerpo visible del cielo, y ella, invisible, alma partícipe de la relación y de la armonía, nacida del más perfecto de los pensamientos eternamente reales, ella, el más perfecto de los pensamientos engendrados[66].

Este mundo, viviente visible que contiene todo lo que es visible, imagen sensible del Dios espiritual, ha nacido infinitamente grande, bueno, bello y perfecto, este cielo único que es hijo único[67].

66. *Timeo*, 36b-37a.
67. *Ibid.*, 92c.

SOBRE EL *TEETETO*

Huida, asimilación a Dios por la justicia.

La justicia en Platón es una virtud sobrenatural. Como en el Evangelio: el reino de Dios y su justicia — los que tienen hambre y sed de justicia — beatitud hecha para los mejores griegos. Pues la justicia es una huida fuera de este mundo al otro (huida = salvación). Operación violenta, que implica un abandono, que implica también que se es empujado: una huida es algo muy distinto de una búsqueda. La huida es una acción que ocupa toda el alma: cuando se tiene miedo se olvida todo, incluso a los seres queridos. El miedo empuja por detrás. Operación real: si se huye simplemente con el pensamiento, con la imaginación, se cae en manos del enemigo.

Esta asimilación implica una media proporcional. La semejanza es una expresión geométrica, y el centro de la geometría griega es la búsqueda de la media proporcional que se llama también geométrica. Ahora bien, los griegos consideraban su geometría como revelada.

> Lo que se llama, con un nombre ridículo, la geometría, es la asimilación de los números que no son naturalmente semejantes, asimilación puesta de manifiesto según el destino de las figuras planas. Para todo el que pueda comprender hay en ello una maravilla no humana, sino divina[1].

1. *Epinomis*, 990d.

Esta asimilación es el descubrimiento de una media proporcional. 4 y 36 son naturalmente semejantes (4, 12, 36). 4 y 35, no (4, $\sqrt{4 \times 35}$, 35). Todo es número (Pit.). ¡Dios y el hombre son números no naturalmente semejantes!

El justo perfectamente justo es un mediador.

La idea de mediación está por todas partes en Platón bajo diversas formas. Siempre ligada a la idea de imitación (el mediador es un ser al que se sigue, al que se imita, que enseña) y a la idea de sufrimiento (el mediador es un ser sufriente).

Esta asimilación es su propia recompensa. No hay sanciones exteriores. La justicia es contacto con Dios, la injusticia es separación de Dios.

San Juan: El que obra la justicia es justo como Cristo es justo.

SOBRE EL *FEDRO*

Hestia y τὸ ἕν. Filolao: lo Uno tiene como nombre Hestia.

El Círculo y la Trinidad. Círculo y Polo: Unidad y Trinidad. La Trinidad inscrita en el cielo. Galileo.

La necesidad de hierro. Lo sobrenatural: a la vez lo que es contrario a la necesidad de la naturaleza, pero no arbitrario. *Tiene una necesidad propia, como todo lo que es real.* Muy importante. (Criterio.)

Se alimenta de *opinión.*

Dios *viene a buscar* al hombre. La belleza no es otra cosa que Dios que viene a buscar al hombre. Hay pues un movimiento descendente que no es gravedad.

Toda la belleza que hay en el mundo es como una encarnación. En todo lo que nos da el puro sentimiento de lo bello hay presencia real de Dios (del verbo ordenador). Αὐτό. La admiración pura de lo bello auténtico y puro es un sacramento. Pero peligro, pues Nerón...

Textos relativos a la encarnación. I. El *Fedro*: 1) la justicia, la sabiduría, en el otro lado del cielo; 2) si la sabiduría... (Prometeo). II. *República*: el justo, su suerte. III. *Banquete*: Amor. IV. *Timeo*: las dos medias proporcionales.

[II'. Asimilación, y texto del *Epinomis.*]

SOBRE EL *FEDRO* Y EL *BANQUETE*

Sobre el *Fedro**:

1) Hestia que se queda en su casa. Filolao: lo Uno tiene como nombre Hestia. Hogar, lugar central y divino de la morada; fuego. Fuego central de los pitagóricos. «*Centinela de Zeus.*» Zeus que se alimenta de la realidad: trinidad. Hestia que se queda: unidad. Metáforas concordantes. El Fuego es el Espíritu, que es la unión de las Personas.

Círculo: acto dirigido hacia sí e inmóvil. Círculo y polo. Trinidad y unidad de Dios inscritas en el cielo. Movimiento circular uniforme, fundamento de la mecánica griega.

2) Caída. «*Una ley de bronce es que...*» Lo sobrenatural es lo que es contrario a la necesidad natural. Pero no es lo arbitrario. En las cosas sobrenaturales hay también una necesidad que les es propia. No hay realidad sin necesidad. La necesidad proporciona la discriminación entre lo imaginario y lo real.

3) El alma que no puede pasar al otro lado del cielo, por no haber podido comer la verdad, se alimenta de *opinión*.

Platón le tiene horror a la opinión. Atormentado por el sentimiento de que se vive en sueños.

4) Hay un movimiento descendente del cielo a la tierra que no es gravedad. Es el movimiento de Dios que viene a buscar al hombre. Es Dios quien va al hombre, no el hombre a Dios. La belleza es esa presencia de Dios entre nosotros. «*La belleza res-*

* Desarrollo del fragmento precedente.

plandecía entonces (en el otro lado del cielo)... y aquí abajo la captamos en sí misma en su resplandor tan manifiesto.» Fuerza de las palabras *en sí misma*. Presencia real de Dios en lo bello. Sacramento. (Verdadero pero peligroso.)

5) Reminiscencia. Sentido de esta comparación. Semejanza entre inspiración y recuerdo. El pasado es una realidad (no es en modo alguno *imaginario*), pero ausente; y no tenemos ningún medio de ir hacia él. Es necesario que venga él a nosotros. No podemos más que volvernos hacia él.

Agua fría que brota del lago de la Memoria.

(Las cosas bellas son como lo que se llama «recuerdos». Lo mismo los sacramentos.)

El alma una vez caída, problema de la salvación. Tres vías: justicia, amor, conocimiento. Tres mediadores: el Justo, el Amor, Prometeo. ¿Tres, o el mismo? El mismo.

(Hay un cuarto: el Alma del Mundo, y una cuarta vía: microcosmos.)

Sobre el *Banquete*.

Diálogo órfico. (*N.B.* dos amores: divino, demoníaco.)

El Amor aparece primeramente como el Amor órfico, creador, ordenador, autor de la armonía.

Erixímaco (hipocrático)[1]: «Este Dios grande y maravilloso tiene relación con todo, tanto en las cosas divinas como en las cosas humanas».

«En las cosas enemigas y contrarias el Amor imprime (ἐμποιῆσαι) la concordia.» Así medicina, agricultura, gimnasia, música vienen de él. (Prometeo; cf. *Filebo*.) «La música es la ciencia del amor que concierne a la armonía y al ritmo.»

Heráclito: «Lo uno, llevado en sentido contrario, se junta en el mismo sentido, como la armonía del arco y de la lira».

El amor ordenador, τοῦ κοσμίου ἔρωτος. Causa de la armonía de las estaciones, de los astros, etcétera.

«Dirige los sacrificios y las profecías; pues en ellos hay asociación mutua de los dioses y de los hombres.»

1. *Banquete*, 186a-b, 186d-e, 187c, 188b-d.

«La profecía (adivinación) es obrera de amistad entre los dioses y los hombres.»

Agatón[2].
El Amor es perfecto.
Perfectamente justo.

Lo más importante es que el amor no comete ni padece injusticia, ni entre los hombres ni entre los dioses. Que si hay algo que sufra la fuerza, él no la sufre, pues la fuerza no alcanza al amor. Que si hay algo que ejerza la fuerza, él no la ejerce, pues todos obedecen de buen grado en todo al amor. El acuerdo donde hay consentimiento por las dos partes es justo, según las leyes de la ciudad real. (Horror a la fuerza.)

Perfectamente moderado.

La moderación es el dominio de los placeres. Ningún placer tiene más poder que el Amor. Por consiguiente los placeres son dominados por el Amor, y él domina. Dominando placeres y deseos, es absolutamente moderado.

Perfectamente valiente.
Perfectamente sabio (ha enseñado todas las artes a los hombres: poesía, medicina, adivinación, metalurgia, tejido; ha enseñado a Zeus el gobierno de los dioses y de los hombres).

Guía en los sacrificios, derramando dulzura, misericordioso con los buenos.

Sócrates: Amor ni bueno ni bello. Mediador. Genealogía. Amor pobre. Dante.

2. *Banquete*, 196b-c, 197d.

EXTRACTOS DEL *FEDRO*

[247c] Τὸν δ'ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποθ' ὑμνήσει κατ'ἀξίαν... ἡ γὰρ ἀχρωματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα...

El mundo que está por encima del cielo, ningún poeta hasta aquí lo ha cantado, ninguno lo cantará nunca dignamente... pues lo que no tiene color, ni forma, lo que no se puede tocar, la realidad realmente real, sólo puede ser contemplada por el guía del alma, por el espíritu. Es el objeto de la esencia del conocimiento verdadero que habita también aquel mundo (i.e. el mundo que está por encima del cielo).

[247d] ἄτ'οὖν θεοῦ διάνοια νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρεφομένη...

Así como el pensamiento de Dios se alimenta de espíritu y de conocimiento sin mezcla, lo mismo el de toda alma; en el momento de recibir lo que le conviene, al ver a través del tiempo la realidad, la ama, y por la contemplación se alimenta de verdad, y es feliz...

[247d] ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην...

En el movimiento circular ve frente a frente la justicia misma, ve la razón, ve el conocimiento; no el que es susceptible de producción, que es diferente según se encuentre en uno o en otro, que tiene por objeto lo que nosotros llamamos ahora realidades; sino el conocimiento en la realidad de su esencia real. Y las otras realidades reales también, el alma las contempla y las come... después vuelve a casa.

[250b] δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης, καὶ ὅσ' ἄλλα τίμια φυχαῖς...

Ahora bien, de la justicia y de la razón y de los otros valores espirituales no se encuentra ningún resplandor en sus imágenes de aquí abajo. Pero, por oscuros instrumentos y a duras penas, un escaso número de hombres que avanza hacia sus imágenes percibe la esencia del modelo.

[250b-250d] κάλλος δὲ τότ' ἦν ἰδεῖν λαμπρόν... δεῦρό τ' ἐλθόντες κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως... στίλβον ἐναργέστατα... ἣ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται.

Pero la belleza era entonces (*i.e.* en el otro mundo) brillante a la vista... y venidos aquí abajo la captamos en sí misma en su resplandor tan manifiesto, por el más claro de los sentidos, al cual la sabiduría no le es visible.

[250d] δεινοὺς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργὲς εἴδωλον παρείχετο εἰς ὄφιν ἰὸν καὶ τἆλλ' ὅσα ἐραστά.

Pues esta suscitaría terribles amores, si suscitara de la misma manera una imagen manifiesta de sí misma que entrase por la vista; y lo mismo para todo lo que es digno de amor (*i.e.* los otros «valores espirituales», justicia, etc.)

[250d] νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον.

Pero en realidad sólo lo bello tiene este destino, el de ser perfectamente manifiesto y perfectamente digno de amor.

Advertir que «si la sabiduría suscitara de la misma manera (que la belleza) una imagen de sí misma», quiere decir una imagen que sea ella misma. Pues nosotros captamos por los sentidos, aquí abajo, la belleza divina en sí misma. Platón piensa que en todo lo que es puramente, perfectamente y auténticamente bello aquí abajo, hay presencia real de Dios.

SOBRE LA *REPÚBLICA*

República V, 472 *b*

Si descubrimos lo que es la justicia [*i.e.* la justicia en sí, como atributo de Dios], ¿estimaremos que conviene que el hombre justo no debe diferenciarse en nada de ella? ¿Que debe ser en todos los aspectos lo mismo que la justicia? ¿O bien nos daremos por satisfechos si está lo más cerca posible y participa más de ella que los demás hombres? —Démonos por satisfechos así. —Entonces, para tener un modelo, busquemos la justicia misma; busquemos qué es; y busquemos al hombre perfectamente justo, suponiendo que pueda tener origen, y cual sería en caso de que hubiera tenido origen. Y lo mismo para la injusticia y el injusto. Así, mirando hacia ellos, veremos lo que nos aparecerá manifiestamente de su felicidad y de su desdicha. Y estaremos forzados a convenir, en relación con nosotros mismos, que el que se parezca más a uno de los dos tiene un destino análogo. Y eso es lo que vamos a averiguar. Pero no para mostrar que estas cosas son posibles. No pensarías menos bien de un pintor, que habiendo hecho el retrato del modelo de lo que sería un hombre perfectamente bello, y habiéndolo dispuesto todo como conviene en su dibujo, fuera incapaz de probar que la existencia de ese hombre es posible.

Así, a propósito de la justicia, Platón distingue:

1) los hombres justos, que todos, incluso los mejores, son más o menos justos;

2) la justicia en sí, *i.e.*, la justicia como atributo de Dios;

3) el hombre perfectamente justo, que es otra cosa, y que sin embargo es *la misma cosa* que la justicia.

Se abstiene con razón de probar la existencia del último, o

incluso la posibilidad de que exista. Pues la existencia es algo que no se prueba, que se constata. Pero todo el pensamiento de Platón tiende a establecer la conveniencia (en el sentido de santo Tomás) de la existencia de un hombre perfectamente justo. Conveniencia sensible al amor y no a la inteligencia. Pues la concepción fundamental de Platón es que lo perfecto es más real que lo imperfecto. Ahora bien, no hay otra realidad posible para un hombre que la existencia terrenal. Un hombre que no existe, no existirá o no ha existido sobre la tierra es una mera visión de la mente. Ahora bien, no conviene que los justos aproximadamente justos sean reales, y el justo perfectamente justo una visión de la mente. El injusto completamente injusto, ese sí, puede ser una visión de la mente. Hay aquí una especie de prueba ontológica de la Encarnación. Así como la justicia en sí es Dios en tanto que justo (cf. *Fedro*), del mismo modo también ese justo perfecto, si puede existir, no puede ser más que Dios.

Todo Platón es una prueba ontológica. Razonamiento misterioso porque no tiene sentido más que para el amor.

El bien es real, *i.e.*, el amor no es imaginario.

FRAGMENTOS DE HERÁCLITO[1]

1. Con respecto al λόγος, el λόγος eternamente real, los hombres están en la ignorancia tanto cuando no se les ha hablado de él como cuando se les comienza a hablar. Pues aunque todas las cosas se producen conforme al λόγος, se creería que no han tenido experiencia de él. Aunque han tenido experiencia de palabras y hechos análogos a los que describo al distinguir cada cosa según su naturaleza, y al explicar cómo es. Los otros hombres no saben lo que hacen estando despiertos, como tampoco saben lo que han hecho [en sueños] en su sueño.

2. ... Por ello es necesario unirse a lo común. Pues lo común une. Pero aunque el λόγος es común a los seres vivos, la mayoría se apropia su pensamiento (φρόνησις) como una cosa personal.

3. (El sol tiene) el tamaño de un pie humano.

4. Si la felicidad residiera en los placeres del cuerpo, diríamos que los bueyes son felices cuando encuentran heno para pacer.

5. En vano los hombres manchados de sangre por la sangre se purifican; como si alguien que cayera en el barro se lavara con barro. Si se viera a un hombre obrar así se le creería loco. Y oran a las imágenes de los dioses, como si conversaran con una casa. No saben lo que son los dioses y los héroes.

1. Traducción de la mayoría de los fragmentos de Heráclito editados por H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 5.ª ed., I, pp. 150-179.

6. El sol es nuevo cada día.

7. Si todos los seres se volvieran humo, las narices los discernirían.

8. Lo que se opone coopera, y de lo que diverge procede la más bella armonía, y la lucha engendra todas las cosas.

9. Un asno escogería cardos antes que oro.

10. Unidos están todo y no todo, convergente y divergente, consonante y disonante; de todas las cosas procede lo uno y de lo uno todas las cosas.

11. Todo lo que se arrastra recibe su parte de golpes.

12. Para los que entran en los mismos ríos, distintas y siempre distintas son las aguas que corren; y las almas a partir de los líquidos se van en vapores (calientes y secos).

[Zenón llama al alma una exhalación (caliente y seca) sensible.]

13. Hallar placer en la inmundicia.

15. Si no fuera por Dioniso por quien hacen la procesión y cantan el himno del falo, serían acciones de la mayor desvergüenza. Son un solo y mismo ser Hades y Dioniso, por quien deliran y celebran bacanales.

16. [De la claridad] que no se acuesta, ¿cómo ocultarse?

18. Si no se espera, no se encontrará lo inesperado; pues no se lo puede buscar, no hay camino hacia ello.

21. Todo cuanto vemos despiertos está muerto, todo cuanto vemos dormidos es sueño.

22. Los que buscan oro revuelven mucha tierra y encuentran poco.

23. Si estas cosas [los crímenes] no existieran, no reconocerían el nombre de la Justicia.

24. Dioses y hombres honran a los muertos en la guerra.

25. Las mayores desgracias (μόρος) logran las mayores suertes.

26. El hombre en la noche entra en contacto con una luz, al estar muerto para sí mismo y viviendo. Dormido, entra en contacto con lo que está muerto, al haber apagado su vista. Despierto, entra en contacto con lo que está dormido.
[Proporción.]

27. Lo que espera a los hombres muertos es cosa muy distinta de su esperanza y su opinión.

28. El más estimado conoce y preserva las apariencias. Pero en verdad la justicia se apodera de los artesanos y de los testigos de lo falso.

29. Los mejores eligen un solo bien a cambio de todos los otros, la gloria eterna a cambio de las cosas mortales. La multitud se harta como los rebaños.

30. Este mundo (este orden del mundo, κόσμος), el mismo para todos, no lo ha hecho ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será, fuego siempre vivo, encendido según medida, apagado según medida.

31. Las conversiones del fuego; primero mar, y del mar, la mitad tierra, la mitad huracán. El mar pasa (pasa como mar) y está sometido al (εἰς) mismo λόγος que antes de la aparición de la tierra.

[El mar es lo ἄπειρον, la materia. El fuego es la simiente.]

32. Lo uno, lo único sabio, no quiere y al mismo tiempo quiere ser llamado con el nombre de Zeus.

33. Ley es también seguir la voluntad de uno solo.

34. Al oír sin comprender, son como sordos. Estas palabras atestiguan que, estando presentes, se hallan ausentes.

35. Los filósofos deben estar al corriente de muchas cosas.

36. La muerte para las almas es hacerse agua [cf. los vapores exhalados por las aguas, cf. bautismo], la muerte para el agua es hacerse tierra. De la tierra nace el agua y del agua nace el alma.

['Εξ ὕδατος ψυχή. ψυχή, aquí, ¿vida? ¿H_2O y conservación de la vida? ¿La putrefacción da H_2O?]

37. Los puercos se lavan con estiércol, los pájaros con polvo y ceniza.

38. Tales, el primer astrónomo.

39. En Priena nació Bías, hijo de Teutameo, que tenía más valor (λόγος) que los otros.

40. La extensión de los conocimientos no enseña a tener inteligencia; de ser así lo hubiera enseñado a Hesíodo y Pitágoras, y aún a Jenófanes y Hecateo (??)

Diog., IX, I ss.

41. Ser sabio consiste en un solo punto, que es saber que el pensamiento (γνώμη) gobierna todas las cosas por medio de todas las cosas.

42. Hay que apagar la ὕβρις con preferencia al incendio.

44. El pueblo debe defender la ley como una muralla.

45. No se puede encontrar los límites del alma, aun recorriendo todo el camino, tan profundo es su λόγος.

46. [Llamaba al pensamiento] el mal sagrado.

47. No conjeturar al azar sobre lo más importante.

48. El nombre de la flecha es vida, su obra es muerte. [Juego de palabras.]

49. Entramos y no entramos, estamos y no estamos en los mismos ríos.

50. Los que no me han escuchado a mí sino al λόγος, están de acuerdo en que la sabiduría es: uno es todo.

51. No comprenden cómo lo que se opone concuerda en una

identidad. La armonía es cambio de lado (acto de girar, vaivén, παλίντροπος), como con el arco y la lira.

[Cf. Lao Tsé sobre el arco]

52. El tiempo es un niño que juega al chaquete. Este reino es el de un niño.

53. La guerra es madre de todas las cosas, reina de todas las cosas, y hace aparecer a unos como dioses, a otros como hombres, y hace a unos libres y a otros esclavos.

54. La armonía invisible es más que la armonía manifiesta.

55. Hago caso de todo lo que se puede ver, oír, aprender.

57. Hesíodo es maestro en la mayoría de las cosas. Se sabe que supo la mayoría de las cosas. Y no conocía el día y la noche, pues son una sola y misma cosa.

58. [Mal y bien son uno.] Los médicos, por cortar y quemar por todas partes, piden un salario, que no merecen recibir, al haber hecho [las mismas cosas] (?).

59. El camino del [batán?] (la revolución del instrumento llamado husillo en el batán, recto y oblicuo; pues sube y al mismo tiempo gira en círculo) recto y oblicuo es uno solo y el mismo.

60. El camino que sube y el que baja son uno solo y el mismo.

61. El mar es el agua más pura y la más sucia, bebible y saludable para los peces, imbebible y mortífera para los hombres.

62. Los inmortales son mortales, los mortales son inmortales, pues viven la muerte y mueren la vida los unos de los otros.

63. [Resurrección de la carne.] Se levantan ante el ser que está allí y se convierten en guardianes vigilantes de los vivos y de los cadáveres.

64. El rayo lo gobierna todo. El rayo es el fuego eterno, un fuego sabio y autor de la administración del mundo.

65. [El fuego es] escasez y abundancia.

66. El fuego que sobrevenga juzgará y alcanzará todas las cosas (todo). [En otro lugar llama al fuego: el que vive eternamente.]

67. Dios es día y noche, invierno y verano, abundancia y hambre.

Cambia como [el fuego] que, cuando se mezcla con perfumes recibe un nombre según el gusto de cada uno.

67ª. [Araña y tela, alma y cuerpo.]

La araña en medio de la tela nota cuando una mosca desarregla un hilo y corre deprisa hacia allí, como echando de menos la perfección del hilo, del mismo modo el alma del hombre cuando una parte del cuerpo está herida corre hacia allí, como no pudiendo soportar la herida del cuerpo, al que está solidamente unida por la proporción.

68. [H. llamaba remedios... ¿a qué?]

69. [Dos especies de sacrificios, los de los hombres perfectamente puros y los otros.]

70. [Las opiniones de los hombres:] juegos de niños.

71. ... el que no sabía ya adónde llevaba el camino.

72. Del λόγος que gobierna el conjunto de todas las cosas (todo el universo), con el que tienen continuamente el más estrecho comercio, están separados, y las cosas que encuentran cada día les parecen extrañas.

73. ... No hay que hablar y obrar como durmiendo.

74. [No hacer como hijos de los padres (??).]

75. [Los que duermen] son artífices y colaboradores de lo que ocurre en el mundo.

76. El fuego vive la muerte de la tierra, el aire vive la muerte del fuego, el agua vive la muerte del aire, la tierra vive la muerte del agua. La muerte del fuego es nacimiento del aire, la muerte del aire es nacimiento del agua (Luego aire = alma.) La muerte de la tierra es el nacer como agua, y la muerte del agua el nacer como aire, y del aire, como fuego, y así sucesivamente.

[La serie cambia.]

77. Para las almas hacerse húmedas es deleite o muerte.
[Deleite, es para ellas la caída en el nacimiento, en el devenir (γένεσιν).]
Vivimos la muerte de ellas (de las almas) y ellas viven nuestra muerte.

78. El comportamiento humano no encierra conocimientos; el divino sí.

79. El hombre es considerado como sin razón en relación con la divinidad (δαίμων), igual que el niño (recién nacido) en relación con el hombre.

80. Hay que saber que la guerra es ligazón, unión (ξυνόν), que la justicia es lucha, que todas las cosas se producen conforme a la lucha.

81. [El arte de los rétores:] κοπίδων ἀρχηγός, jefe de cuchillos (o espadas).

82. El mono más bello es feo comparado con la especie humana.

83. El hombre más sabio comparado con Dios es un mono en sabiduría, belleza y lo demás.

85. Luchar contra el corazón es duro. Pues todo lo que quiere se compra al precio del alma (¿de la vida?).
[*i.e.*, moriríamos para obtener lo que el corazón desea. Es más penoso renunciar al deseo del corazón que a la vida.]

86. [La mayor parte de las cosas divinas] escapan al conocimiento por falta de fe.

87. ¿El hombre blando quiere a cada palabra ser...?

88. Es lo mismo estar vivo que muerto, despierto que dormido, ser joven que viejo. Las cosas se transforman unas en otras y de nuevo se transforman.

89. Para los que están despiertos no hay más que un solo y mismo mundo.

90. El fuego es la moneda de todas las cosas y todas las cosas son la moneda del fuego, como el oro para las mercancías y las mercancías para el oro.

91. No podemos bañarnos dos veces en el mismo río. [Todo] se expande y de nuevo se contrae, se acerca y se aleja.

92. La sibila con su boca insensata.

93. El señor cuyo oráculo está en Delfos no dice, no oculta, pero significa.

94. Pues el sol no rebasará sus límites. De lo contrario las Erinias aliadas de la Justicia lo sorprenderían.

96. Antes deben ser arrojados los cadáveres que el fango.

97. Los perros ladran a quien no conocen.

100. [El sol, como vigilante y guardián de las revoluciones del año, delimita... y manifiesta los cambios] y las horas que lo traen todo.

101. Yo he estado en busca de mí mismo.

101ª. Los ojos son testigos más precisos (seguros) que los oídos.
[Constatación y rumor.]

102. Para Dios todo es bello, bueno y justo. Los hombres conciben unas cosas como injustas, otras como justas.

103. El origen y la terminación están reunidos en la circunferencia del círculo.
[Espiral, imagen del progreso interior.]

104. ¿Cuál es su espíritu, su pensamiento? Obedecen a los encantamientos de los pueblos, tienen como instructor a la masa, no sabiendo que la multitud es mala, que los buenos están en pequeño número.

105. Homero era astrólogo.

106. Un solo día es como (por) cualquier día.

107. Los ojos y los oídos son malos testigos para los hombres que tienen un alma inculta.

108. De todos aquellos cuyo discurso he oído, ninguno ha llegado a esto, a saber: conocer que ser sabio es estar separado de todo (κεχωρισμένον).

109. Vale más ocultar la ignorancia.

110. No sería mejor para los hombres que todos sus votos se cumplieran.

111. La enfermedad hace hallar placer en la salud, el mal en el bien, el hambre en la abundancia, el agotamiento en el reposo.

112. Ser razonable es la máxima virtud, y la sabiduría está en decir la verdad y en obrar conforme a la naturaleza con atención.

113. La razón es común a todos.

114. Los que hablan con inteligencia (ξὺν νόῳ) es preciso que se fortifiquen por medio de lo que es común a [todos] [todo] como una ciudad con la ley, y mucho más firmemente. Pues todas las leyes humanas se alimentan de una sola ley divina. Pues ella puede lo que quiere y basta para todo y triunfa.

115. El λόγος del alma es algo que se acrecienta a sí mismo.

116. Corresponde a todos los hombres tener conocimiento de sí y sabiduría.

117. El hombre cuando está ebrio es conducido por un niño muy pequeño y tropieza y no se entera de por dónde va, al tener el alma húmeda.

118. El alma que es luz seca es la más sabia y la mejor.

119. La costumbre es el genio del hombre (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων).

120. Los límites de la aurora y de la tarde son la osa, y enfrente de la osa [el guardián] [¿el búfalo?] de Zeus etéreo.

121. Era digno de la gente de Éfeso...

122. ἀγχιβασίην ¿marcha para acercarse?

123. La naturaleza gusta de ocultarse

124. Este mundo perfectamente bello era como [¿basuras?] [¿agua de cloaca?] corriendo al azar [caos original].

125. Incluso las bebidas mezcladas se separan si no se las agita.

125ª. [Riqueza ciega – H. a los Efesios:] Que la riqueza no os abandone para que seáis convictos de vicio.

126. Las cosas frías se calientan, las cosas calientes se enfrían, lo húmedo se seca, lo seco se humedece.

126ª. Según el λόγος (orden) de las estaciones, el siete está unido en cuanto a la luna, separado en cuanto a las osas, signos de la Memoria inmortal (σημείω, como *signa*, imágenes de Dios).

127. [Heráclito decía a los egipcios:] Si son dioses ¿por qué cantáis por ellos cantos fúnebres? Si cantáis por ellos cantos fúnebres, no los tomáis por dioses.

132. Los honores mantienen esclavizados a los dioses y a los hombres.

134. La enseñanza es otro sol para los que la reciben.

136. Las almas de los muertos en la guerra son más puras que las de los muertos por enfermedad.

137. Todo está determinado por el destino.

DIOS EN HERÁCLITO

Dios único – 32.

Sin embargo le da a Dios el nombre de:
lógos – 1, 2, 72,
pensamiento, γνώμη) – 41,
ley – 114,
y de fuego – 64-67.

Fuego en tres sentidos enlazados por la analogía:
fuego, como elemento; la llama, la leña que arde;
la energía en *todos* los fenómenos (en el sentido moderno);
fuego divino, trascendente; el rayo que no está aquí abajo, que cae del cielo.

Los tres aparecen en el *Himno* de Cleantes: Zeus, el fuego y el *lógos*.

Los estoicos, que procedían de Heráclito, tenían aún otro nombre para el fuego en el sentido de energía. Lo llamaban el soplo (πνεῦμα). Decían que este soplo sostiene el mundo. Entendían por ello la energía, exactamente en el sentido de la ciencia moderna, la energía en sus diferentes niveles. En el nivel más elevado está la energía sobrenatural por la que se define la inspiración. Daban también este nombre de soplo o πνεῦμα al fuego. Verosímilmente la palabra soplo era también sinónimo de fuego en el tercer sentido.

Esperanza – 18.
Fe – 86.

Nulidad de las virtudes humanas – 83.
Igualdad de los hombres – 116.
Tratamiento de la sensibilidad – 11.
Salvación como único bien – 29.
Vida como muerte del alma, muerte como vida del alma – 77.
Agua, muerte del alma – 36.

NOTAS SOBRE CLEANTES, FERÉCIDES, ANAXIMANDRO Y FILOLAO

Himno a Zeus de Cleantes. (Inspiración heraclitiana, como lo prueba la semejanza con varios fragmentos de Heráclito, junto a lo que se sabe de la autoridad de Heráclito sobre los estoicos.)

σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος ἑλισσόμενος περὶ γαῖαν
πείθεται, ᾗ κεν ἄγῃς, καὶ ἑκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται·
τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀνικήτοις ὑπὸ χερσὶν
ἀμφήκη, πυρόεντα, ἀειζώοντα κεραυνόν·
τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῇς φύσεως πάντ' ἐρρίγασιν·
ᾧ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων
φοιταῖ, μειγνύμενος μεγάλῳ μικροῖς τε φάεσσι,
ὡς τόσσος γεγαὼς ὕπατος βασιλεὺς διὰ παντός.

A ti todo el universo que gira alrededor de la tierra
te obedece por donde le conduzcas y consiente a tu dominio.
Tal es la virtud del servidor que tienes en tus invencibles manos,
de doble filo, de fuego, eternamente vivo, el rayo.
Porque bajo su choque en la naturaleza todas las cosas se estremecen.
Por él diriges recto la universal Mediación (λόγος) que a través de todas las cosas
circula mezclada con la grande y las pequeñas luces,
y que por la grandeza de su nacimiento es reina suprema a través de todo.

Observaciones:

1) La virtud propia del rayo consiste en producir el consentimiento a los mandatos de Dios. Luego el rayo es el Amor, dicho de otro modo, el Espíritu Santo. Es el fuego que Cristo vino a arrojar sobre la tierra. Esto aclara el significado del acto de Pro-

meteo cuando le roba el rayo a Zeus para darles el fuego a los hombres, don que impidió a Zeus aniquilarlos, por consiguiente don redentor (cf. Esquilo). El rayo es de doble filo, lo que recuerda a la vez la espada traída por Cristo («yo he venido, etc.»), la expresión de san Pablo: «el Espíritu Santo divide», y el hacha de doble filo de Zeus cretense.

2) No solamente los hombres, sino la misma materia inerte obedece a Dios libremente y por amor. Platón dice lo mismo. Es una concepción de una poesía milagrosa, que nosotros hemos perdido, y que, si tuviéramos presente, aniquilaría la oposición nefasta entre ciencia y religión. (No es de ningún modo contraria a la ciencia, al contrario; condujo a los griegos a inventar la ciencia.)

3) Este rayo es un «servidor», un «eterno viviente», palabras que designan a una *persona*.

4) Los estoicos denominaban πνεῦμα a la energía ígnea que según ellos sostiene la naturaleza. El rayo es la forma celeste, trascendente, de esta energía. Lo que establece a través de ellos una filiación entre los textos de Heráclito y los del Nuevo Testamento.

5) Según la concepción antigua, el *lugar natural* del fuego es arriba, como el de la tierra abajo. El fuego tiende a subir como los cuerpos sólidos a descender. Un fuego que desciende es *contra natura*. Por eso el rayo es la imagen de la locura de amor que obliga a Dios a un movimiento descendente hacia los hombres.

6) El *Lógos* es un rey, palabra que designa también a una persona. Aquí lo hace a tres. [En lugar de por Verbo, habría que traducir siempre *Lógos* por «Mediación».]

7) La dignidad de su nacimiento, lo que aparentemente implica que es hijo de Zeus.

Tiene la función de ordenador del mundo, como en la teología cristiana.

En resumen, no falta en este texto más que la Encarnación (lo cual no implica que faltara en el pensamiento del poeta).

Ferécides (sirio, maestro de Pitágoras).

Proclo: ὁ Φερεκύδης ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστὰς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε καὶ ταυτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἕνωσιν τὴν δι' ὅλων διήκουσαν.

Zeus, en el momento de crear, se transformó en Amor; pues, al componer el orden del mundo a partir de los contrarios, lo condujo al acuerdo y a la amistad, y sembró en todas las cosas la identidad y esta unidad que se extiende a través de todo[1].

N.B. Hay sobre este Ferécides un texto extraordinario de Clemente de Alejandría, que confirma extrañamente mi hipótesis sobre los hijos de Noé, y al mismo tiempo arroja una luz singular —que podría ser utilizada en la propaganda— sobre el origen del Yggdrasil de las mitologías nórdicas:

Ferécides el Sirio dijo: «Zeus tejió una tela grande y hermosa y bordó en ella la Tierra y el Océano, y las moradas del Océano...». Isodoro [un gnóstico contemporáneo]... enseñaba lo que son el roble alado y el velo bordado que se encuentra suspendido en él, alegorías que Ferécides introdujo en su teología y cuyo fundamento tomó de la profecía de Cam[2].

Suidas dice que Ferécides alcanzó la sabiduría sin haber tenido maestro, por el conocimiento de las escrituras secretas de los fenicios[3].

Parece pues muy indicado suponer que esas escrituras contenían una profecía de Cam.

Tal vez los pueblos que el Génesis llama hijos de Cam constituirían no una raza sino aquellos cuya religión secreta emanaba de esta profecía.

Y si esta profecía decía que Dios, para crear, se transformó en Amor...

Anaximandro.

[Observar que era discípulo de Tales, hijo de madre fenicia de la descendencia de Cadmo y Agénor, dicho de otro modo, de la descendencia de los que, según Heródoto, importaron a Grecia el culto de Osiris bajo el nombre de Dioniso.]

... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσιν, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

1. H. Diels, *op. cit.*, I, 48, fr. 3.
2. *Ibid.*, 47, fr. 2.
3. *Ibid.*, 44, líneas 17-18.

[Inmediatamente antes se dice que los elementos se reducen al ἄπειρον.]

A partir de lo indeterminado tiene lugar el nacimiento de las cosas; y su destrucción tiene lugar por un retorno a lo indeterminado, conforme a la necesidad; pues ellas sufren un castigo y una expiación las unas por parte de las otras, a causa de su injusticia, según el orden del tiempo[4].

[Dicho de otro modo, la necesidad mecánica que determina la materia, encerrando una especie de Némesis por la compensación mutua de las rupturas de equilibrios, es una imagen de la justicia divina. Platón había conservado este pensamiento. Nuestra ciencia lo ha perdido, cortando así todo vínculo con la vida espiritual.]

Filolao, pitagórico.

Nicom., aritm.

ἔστι ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων συμφρόνησις.

La armonía es la unidad de una mezcla de varios, y el pensamiento único de pensantes separados[5].

[La segunda parte de la definición no puede, me parece, aplicarse más que a un ser en varias personas.

Se la puede comparar con otra fórmula pitagórica:

φιλίαν ἐναρμόνιον ἰσότητα.

La amistad es una igualdad hecha de armonía[6].

Estas dos fórmulas combinadas serían un punto de partida perfecto para un teólogo que quisiera hablar del amor en la Trinidad.]

πάντα γε μὴν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχουσι· οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου.

Todas las cosas conocidas tienen un número (¿participan del número?). Pues nada puede ser pensado ni conocido sin el número[7].

4. *Ibid.*, I, 89, fr. 1.
5. *Ibid.*, 410, fr. 10.
6. *Ibid.*, 451, líneas 12-13.
7. *Ibid.*, 408, fr. 4.

[Para evitar la incomprensión con respecto a este texto, hay que recordar que en Grecia ἀριθμός, λογισμός, λόγος, eran sinónimos, sobre todo desde el descubrimiento de los inconmensurables, que se llamaban λόγοι ἄλογοι. La mejor prueba es que Aristóteles dice que Platón, al hablar de «participación de las ideas» en lugar de «imitación de los números» no cambió más que una palabra de la doctrina pitagórica. Por lo tanto en estos textos, en lugar de números, se podría, utilizando nuestro lenguaje que por otra parte es malo, decir Verbo. Al mismo tiempo, es verdad también, aunque secundariamente, que estos textos tienen relación con la aritmética.

Entre paréntesis, lejos de ser el descubrimiento de los inconmensurables un fracaso de los pitagóricos, como tan ingenuamente se cree, es su triunfo más maravilloso. Cf., más adelante, un texto del *Epinomis*.]

ἴδοις δὲ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασιν τὴν τοῦ ἀριθμοῦ φύσιν καὶ τὴν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ καὶ κατὰ τὰς δημιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὴν μουσικήν.

Se ve que la esencia y la virtud del número no reinan solamente entre las cosas religiosas y divinas, sino también en todas las acciones y relaciones humanas y en todo lo que tiene relación con la técnica de los oficios y con la música[8].

[Esto hace ver que el verdadero significado de la matemática griega primitiva, fundamento de nuestra ciencia, era religioso. Lo que se confirma en este pasaje del *Epinomis*, 990d:

... ὃ καλοῦσι μὲν σφόδρα γελοῖον ὄνομα γεωμετρίαν, τῶν οὐκ ὄντων δὲ ὁμοίων ἀλλήλοις φύσει ἀριθμῶν ὁμοίωσις πρὸς τὴν τῶν ἐπιπέδων μοῖραν γεγονυῖά ἐστι διαφανής· ὃ δὴ θαῦμα οὐκ ἀνθρώπινον ἀλλὰ γεγονὸς θεῖον φανερὸν ἄν γίγνοιτο τῷ δυναμένῳ ξυννοεῖν.

... lo que se llama ridículamente medida de la tierra, y que no es más que la asimilación de los números no naturalmente semejantes entre ellos, puesta de manifiesto por el destino de las figuras planas. Es evidente para cualquiera que pueda comprender que esta maravilla es de origen no humano, sino divino.

8. *Ibid.*, I, 412, fr. 11.

Esto significa que la geometría es la ciencia de la búsqueda de medias proporcionales (semejante, en griego, significa proporcional) por la proporción inconmensurable (*i.e.* $\sqrt{n \times m}$, y que procede de una revelación sobrenatural. Lo que unido a los pasajes en los que Platón describe la mediación entre Dios y el hombre con la imagen de la media proporcional ($a/b = c/d$) y a los numerosos pasajes del Evangelio en los que Cristo se sirve de la misma imagen para su propia función mediadora (así como mi Padre me ha enviado, del mismo modo os envío yo a vosotros, etc.), presenta la invención de la geometría en Grecia, en el siglo VI, como una profecía en el más estricto sentido.

La traducción menos inexacta del comienzo del Evangelio de san Juan sería tal vez:

> En el principio existía la Mediación, y la Mediación estaba junto a Dios, y la Mediación era Dios. Estaba en el principio junto a Dios. Todo se hizo por ella, y sin ella no se hizo nada de cuanto existe. En ella estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. Y la luz brilló en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron. Ella era la luz verdadera que ilumina a todo hombre, venida al mundo; y en el mundo estaba, y el mundo fue hecho por ella y el mundo no la reconoció. Vino hacia lo que le pertenecía, y los que le pertenecían no la recibieron. Pero a todos los que la recibieron les dio la posibilidad de convertirse en hijos de Dios; a aquellos que tuvieron fe en su nombre, que fueron engendrados no a partir de la sangre, no a partir del amor carnal, no a partir del amor del hombre, sino a partir de Dios. Y la Mediación se hizo carne y levantó su tienda entre nosotros, y nosotros contemplamos su esplendor, esplendor como el de un hijo único para su padre, en la plenitud de la gracia y de la verdad.

Así como la inteligencia es un equivalente degradado de la luz sobrenatural, del mismo modo la proporción o la relación —objeto propio de la inteligencia— lo es de la Mediación.

La necesidad que constituye el mecanismo de la materia no es otra cosa que un tejido de proporciones; y la realidad del mundo exterior no está constituida más que por la necesidad, como un análisis de la percepción, en el sentido indicado por Lagneau, lo muestra sobradamente.

Así la Mediación divina, por descenso analógico, lo penetra todo. Une a Dios con Dios, a Dios con el mundo, al mundo consigo mismo; constituye la realidad en todos los dominios.

Todo esto se encuentra expresado en el único término de λόγος como nombre de la segunda Persona de la Trinidad.

Es exactamente lo mismo que expresan las palabras de Platón: ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ[9], relacionadas con el pasaje del *Epinomis* y con otro bien conocido del *Gorgias* (sobre «la igualdad geométrica»).

La unidad para los pitagóricos representa a Dios (¡lo que evidencia que se puede sospechar que esta gente haya sido politeísta!). Decían: «La justicia es un número a la segunda potencia».

Dicho de otro modo, la justicia es aquello entre lo cual y Dios hay naturalmente mediación. (Es un nombre del mismo Dios.)

Por el contrario, entre los pecadores y Dios no hay naturalmente mediación (son «números no naturalmente semejantes entre sí»), lo mismo que tampoco la hay entre la unidad y los números no cuadrados.

Pero del mismo modo que la geometría proporciona, por la predestinación (μοῖρα) de las figuras planas, una mediación milagrosa (θαῦμα) para esos números, también hay una operación milagrosa, contra natura, que establece una mediación entre la humanidad criminal y Dios (*«vuelve semejantes números que no son naturalmente semejantes»).*

Así, λόγος, ἀριθμός, γεωμετρία, ἁρμονία, todo esto designa la Mediación.

Estas equiparaciones pueden parecer arbitrarias, pero ponen una coherencia y una inteligibilidad perfecta en unos textos que, si no me equivoco, no las pueden encontrar de ninguna otra manera. No hay otro criterio para la reconstitución de un mosaico disperso en fragmentos.

La única alternativa de esta interpretación es admitir que los griegos escribían cosas incoherentes e ininteligibles. Es lo que se ha hecho hasta ahora. Pero sin tener razón. Hemos cometido el error de juzgarlos según nosotros mismos.

Aún otra correspondencia. En el *Timeo*[10], Platón habla del espacio como de una figura de algo que corresponde a lo que es la Virgen en la doctrina católica (matriz siempre intacta, madre concibiendo por unión con el Modelo divino, realidad que participa

9. «Dios es siempre geómetra.»
10. 50b-51a.

de lo espiritual de una manera inconcebible, etc.). Ahora bien, el *Epinomis* habla de la predestinación de las figuras planas, por consiguiente del espacio, para la operación milagrosa de la mediación.

He aquí el descubrimiento que había embriagado a los griegos: la realidad del universo sensible está constituida por una necesidad cuyas leyes son expresión simbólica de los misterios de la fe.

(Probablemente esto era conocido desde siempre, pero oculto en las doctrinas secretas, y los griegos tal vez lo redescubrieron.)

Aún así, era conocido con toda seguridad por los primeros cristianos.

Debe haber una alusión a una simbología de este tipo en las palabras maravillosas e incomprensibles de san Pablo:

> Estad arraigados y cimentados en el amor, para tener la fuerza de comprender, como todos los santos, lo que son la anchura, la longitud, la altura y la profundidad, y de conocer lo que sobrepasa el conocimiento, el amor de Cristo[11].

La cantidad de textos maravillosamente bellos y hoy totalmente ininteligibles contenidos en el Nuevo Testamento muestra claramente que una parte infinitamente preciosa de la doctrina cristiana ha desaparecido.

Muy probablemente fue sistemáticamente destruida por el Imperio romano en su operación de domesticación del cristianismo.

Para neutralizar una fe no hay procedimiento más admirable que comenzar por exterminar a la mayoría de los que la transmiten, y a continuación hacer de ella la doctrina oficial de un Estado idólatra. Tras lo cual se extermina a los herejes y nada hay más fácil que colocar entre ellos a los que tratan de conservar la fe auténtica. Y se canoniza a gente como san Agustín.

Se constata hoy hasta qué punto tuvo éxito la operación, puesto que desde hace veinte siglos el espíritu de la Roma pagana inunda el universo, incluidos nosotros.

Si realmente las puertas del Infierno no han prevalecido, eso sólo puede significar que la verdadera fe vive todavía en secreto en el corazón de algunos seres escondidos. Pero muy escondidos.

11. Efesios 3, 17-19.

Es extraordinario que se dé la adopción oficial del cristianismo por el Imperio como una prueba de que la sangre de los mártires prevaleció sobre los perseguidores, cuando por el contrario es la prueba de que las persecuciones habían tenido éxito hasta un extremo inaudito. Porque bajo Augusto los Misterios de Eleusis, pese a estar reducidos a una miserable caricatura, no se dejaron transformar en religión oficial romana.

Por lo demás o bien el Imperio romano, al fingir adoptar la religión cristiana, la estafó, o bien el Apocalipsis había mentido. Pues aunque Roma no esté, como se dice a veces, representada por la Bestia, no parece dudoso que sea ella la representada por la mujer cubierta de títulos blasfemos, ebria de la sangre de los santos, madre de las fornicaciones y abominaciones de la tierra, asentada sobre siete colinas. Esto sería mentira si el Imperio hubiera sido bautizable.

La decisión de Constantino de hacer oficial el cristianismo y la guerra de los albigenses acompañada por la Inquisición han sido las dos catástrofes de la historia del cristianismo. San Agustín siguió a la primera y santo Tomás a la segunda.]

Περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας ὧδε ἔχει· ἡ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀίδιος οὐσία καὶ αὐτὴ μὲν ἡ φύσις θείαν γε καὶ οὐκ ἀνθρωπίνην ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον γε ἢ ὅτι οὐχ οἷον τ' ἦν οὐθὲν τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκόμενον ὑφ' ἡμῶν γε γενέσθαι μὴ ὑπαρχούσας τᾶς οὐσίας τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος, καὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων. Ἐπεὶ δὲ ταὶ ἀρχαὶ ὑπῆρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι οὖσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς καὶ αὐταῖς κοσμηθῆναι, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο ᾧτινιῶν ἥδε τρόπῳ ἐγένετο, τά μὲν οὖν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐδὲν ἐπεδέοντο, τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσοταγῆ ἀνάγκη τᾷ τοιαύτᾳ ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, οἵᾳ μέλλουσι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι.

Con respecto a la naturaleza y a la armonía, he aquí lo que es.

Lo que constituye la esencia eterna de las cosas y la naturaleza en sí, eso es objeto de un conocimiento divino y no humano; excepto esto: No sería posible que nada de lo que existe fuera conocido por nosotros si no estuviera en el origen la esencia de las cosas de la que está constituido el orden del mundo, a la vez la realidad que determina y la realidad indeterminada. Puesto que en el origen se encuentran principios desemejantes y de especie diferente, sería imposible que hubiera habido a partir de ellos un orden del mundo, si no se hubiera añadido la armonía, de cualquier manera que fuera producida. Las cosas semejantes y de la

misma especie no tienen en absoluto necesidad de armonía. Las que no son ni semejantes, ni de la misma especie, ni del mismo rango, es necesario que se mantengan bajo llave por una armonía susceptible de encerrarlas en un orden del mundo[12].

Texto oscuro, pero maravilloso. Cf. las palabras de Cristo: «Yo soy la puerta[13]» y san Pablo «A través de él todas las cosas se han reconciliado en él; él pacificó por medio de la sangre de su cruz tanto lo que hay en la tierra como en el cielo[14]»; y el reproche de Cristo a los fariseos: «Ay de vosotros, que os habéis llevado la llave del conocimiento»[15].

Observar que los dos principios no son en absoluto, como de ordinario se dice, el límite y lo ilimitado, sino lo indeterminado y *lo que* marca un límite; es decir Dios, que dice a las olas: «No iréis más lejos», etc. La armonía mantiene bajo llave en un mismo mundo a Dios y la materia. Es pues evidente que es el *Lógos*.

12. H. Diels, *op. cit.*, I, 408-409, fr. 6.
13. Juan, 10, 7 y 9.
14. Colosenses, 1, 20.
15. Lucas, 11, 52.

creative commons
LICENCIA CREATIVE COMMONS

ISBN 978-84-8164-747-1
9 788481 647471